Dr. Syofyan Hadi, SS, M.Ag., MA. Hum

GAYA BAHASA DAN KONSEP SUFISTIK SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI

Pengantar:
Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA

a-empat

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG

Dr. Syofyan Hadi, SS, M.Ag., MA. Hum

GAYA BAHASA
DAN KONSEP SUFISTIK
SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI

Pengantar;
Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA

a-empat

GAYA BAHASA DAN KONSEP SUFISTIK SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI

Diterbitkan Pertama Kali
oleh Penerbit A-Empat
Edisi I, September 2021, © All Right Reserved
Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

Penulis: Dr. Syofyan Hadi, SS, M.Ag, MA.Hum
Editor: Agus Ali Dzawafi
Layout & Cover: Tim Kreatif A4

xiv + 380 halaman | 16.5 x 24 cm

ISBN: 978-623-6289-34-1

Penerbit A-Empat
Anggota IKAPI
Puri Kartika Banjarsari C1/1 Serang 42123
www.a-empat.com
E-mail: info@a-empat.com
Telp.(0254) 7915215

SEKAPUR SIRIH

GAYA BAHASA DAN KONSEP SUFISTIK
Syaikh Isma'il al-Minangkabawi

Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA

Sampai dasawarsa 1980an ada anggapan di kalangan pengkaji bahwa Islam Nusantara merupakan Islam marjinal, pinggiran atau bahkan dipandang sebagai Islam "kelas dua". Hal itu disebabkan, Islam selalu mereka persepsikan dan identikan dengan Arab atau Timur Tengah. Dampaknya, karya-karya yang pernah lahir dan dihasilkan ulama-ulama Nusantara, kemudian juga cenderung dipandang sebelah mata atau tidak dianggap sama sekali. Karya-karya ulama Nusantara dipandang tidak cukup otoritatif menjadi rujukan bagi umat Islam, karena dianggap hanya saduran dan terjemahan karya-karya ulama Timur Tengah. Setidaknya begitulah pandangan sinisme terhadap karya-karya yang pernah dihasilkan ulama Nusantara yang secara terbuka disampaikan sebagian pengkaji seperti Christian Snouck Hurgronje misalnya.

Pandangan tersebut tentu saja tidaklah sepenuhnya keliru, karena memang pada kenyataannya ada sebagian karya ulama Nusantara yang merupakan saduran dan terjemahan karya-karya ulama Timur Tengah. Harus pula diakui, karya-karya keagamaan yang dilahirkan ulama-ulama Nusantara tentu saja tidak muncul secara tiba-tiba. Karya-karya mereka tentu saja lahir melalui interaksi, kontak dan proses dialektika keilmuan yang intens, penuh dinamika dan berlangsung dalam waktu relatif panjang antara Dunia Nusantara dan pusat-pusat pengetahuan Islam, terutama di kawasan Timur Tengah. Namun demikian, ketika ulama-ulama Nusantara ini menyebarkan ajaran Islam yang mereka pelajari di Timur Tengah, mereka juga berupaya melakukan reformulasi dan modifikasi ajaran ke dalam bentuk yang lebih adaptif dengan mempertimbangkan kondisi sosial dan kultural masyarakat Nusantara sendiri.

Para ulama atau penulis Nusantara telah berupaya mewarnai ajaran Islam yang mereka terima dari ulama-ulama Timur Tengah dengan karakteristik dan corak ajaran yang bersifat lokal. Di dalamnya

telah dimasukkan unsur-unsur lokal yang menjadi bukti kuatnya respon lokal yang bersifat kreatif dan dinamis dari ulama Nusantara sendiri dalam meresepsi dan merepresentasikan ajaran Islam dalam konteks Nusantara. Hal itu tidak hanya terlihat dalam karya-karya keagamaan saja seperti tafsir, fiqh, tasawuf, namun juga dalam bidang kesusasteraan.

Karya-karya puisi sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah di antara karya ulama Nusantara yang berupaya menunjukkan sisi orisinalitasnya melalui kekayaan ide sufistik dan juga gaya bahasanya. Dari aspek gagasan sufistiknya, seperti terlihat dalam karya Syofyan Hadi ini, ajaran Tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak hanya sekedar adopsi utuh dari ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang diterimanya di Jabal Qubays sebagai pusat dan basis utama transmisi ajaran tarekat Naqshabandiyah di Dunia Islam, ketika ajaran tarekat ini dikembangkan di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berusaha menghadirkan formulasi dan warna baru dalam konsep-konsep sufistiknya yang berbeda dengan konsep ajaran yang bersumber dari Syaikh Khālid al-Kurdī dan 'Abd Allāh Afandī al-Khālidī di Haramain.

Orisinalitas gagasan sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terlihat dalam perubahan yang dilakukannya terhadap beberapa konsep ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang berbeda dari konsep yang diajarkan sebelumnya oleh tokoh-tokohnya di Haramain. Sebelumnya, ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang dikembangkan di Jabal Qubays memiliki kecenderungan sebagai tasawuf yang hanya bertumpu pada aspek ritual zikir dan amal praktis semata. Di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mewarnainya dengan konsep-konsep sufistik yang bersifat filosofis sehingga menjadi lebih *falsafī*.

Dalam konteks ini, sebagaimana disimpulkan penulis dalam buku ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba melakukan sintesa antara ajaran tasawuf *akhlāqī* dan *falsafī;* dua corak besar ajaran sufistik yang berkembang sebelumnya di Nusantara. Dua konsep tasawuf besar yang disintesakan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam karyanya adalah ajaran tasawuf *akhlāqī* yang dikembangkan al-Baghdādī, al-Ghazālī dan al-Sakandarī dan ajaran tasawuf *falsafī* yang dikenalkan al-Busṭāmī, Ibn 'Arabī, dan al-Jīlī. Hal itu terlihat dari

beberapa konsep ajaran *falsafī* yang dijelaskan di dalam karyanya ini, seperti konsep *waḥdat al-wujūd* (*transendesi* dan *imanensi* Tuhan), emanasi (*al-fayḍ*), *al-insān al-kāmil* dan sebagainya. Sekalipun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menyampaikannya melalui bahasa penuh simbolik dan dalam batas tertentu konsep ajaran *falsafi*nya pun tidak seradikal apa yang pernah diajarkan Ibn 'Arabī di dunia Islam ataupun Hamzah al-Fanṣūrī di Nusantara.

Pada sisi yang lain, aspek orisinalitas gagasan sufistiknya juga terlihat dari upaya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan konteks lokal Nusantara dalam ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang dikembangkannya. Upaya lokalitas ajaran tersebut dilakukannya dengan juga memperhati-kan konteks dan situasi sosio-kultural masyarakat Nusantara sebagai objek dan sasaran dakwahnya. Dalam beberapa bagian konsep ajaran yang dikembangkannya terlihat sangat berbeda dengan konsep-konsep tasawuf yang dikenal di Dunia Islam umumnya dan juga di kalangan Tarekat Naqshabandiyah khususnya. Hal itu terlihat dari konsep ajaran tentang *sulūk*, *rābiṭah,* kewalian, *karāmah awliyā'* dan sebagainya.

Selanjutnya, orisinalitas gaya bahasa seperti yang dielaborasi penulis dalam buku ini terlihat pada kekayaan pilihan gaya ungkapannya dan juga banyaknya modifikasi gaya bahasa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam menyampaikan ide dan ajaran sufistiknya. Bahkan, dalam konteks tertentu tidak jarang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan pola gaya bahasa yang tidak lazim atau bahkan bisa dianggap keluar dari ketentuan gaya bahasa yang berlaku pada kesusasteraan Arab konvensional, baik dalam hal pilihan kata, gaya kalimat, bahasa figuratif hingga ritme dan rimanya. Akan tetapi, fenomena tersebut tentu saja harus dipahami dalam konteks kreativitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam membuat bahasa puisinya agar terlihat lebih kreatif dan terasa lebih estetis.

Dalam konteks gaya bahasa ini, Syofyan Hadi berargumen, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih mengutamakan aspek kreatif dalam bahasa puisinya daripada mengikuti aturan normatif bahasa Arab; Sebuah pandangan dan konsep kreativitas yang cukup radikal dalam konteks kesusasteraan Arab. Dalam sejarah kesusasteraan Arab semenjak masa Jahiliyah, kreativitas dalam menyusun gubahan puisi tidak boleh melanggar aspek normatif yang baku dan berlaku dalam bahasa Arab. Dalam konteks tradisi ilmu tata bahasa Arab,

terdapat kesepakatan ahli bahasa bahwa argumentasi bahasa (*al-shawāhid al-lughawīyah*) ada tiga macam; al-Qur'an, Hadis dan puisi Arab. Ini memberikan bukti puisi Arab sekalipun merupakan bahasa kreatif, tetapi ia tetap berada dalam ikatan aturan tata bahasa yang berlaku normatif.

Dalam aspek gaya bahasa ini terlihat sisi kreativitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang terkadang cenderung radikal. Jika dia dihadapkan pada pilihan antara mengikuti aturan normatif struktur bahasa Arab dengan kreativitas berbahasa demi mencapai aspek estetisnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih memilih aspek estetis dengan mengesampingkan aspek formalistik. Namun demikian, fenomena kreativitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang dianggap berada di luar *mainstream* kesusasteraan Arab konvensional, menjadi argumentasi kuat orisinalitas karya puisinya tersebut.

Buku ini merupakan kajian pertama yang mengkaji puisi sufistik yang ditulis dengan bahasa Arab dalam bentuk manuskrip dan ditulis ulama Nusantara. Harus diakui, kajian dengan objek manuskrip yang menggunakan bahasa Arab sebagai medianya, apalagi puisi Arab masih sangat terbatas dan langka. Oleh karena itu, kajian ini sepatutnya menjadi stimulus bagi peneliti lain untuk juga melakukan kajian mendalam atas karya-karya ulama Nusantara lain yang ditulis dengan Arab, terutama dalam bentuk puisi Arab. Ini bertujuan bukan hanya sekedar untuk menunjukan kekayaan khazanah intelektual masyarakat Nusantara, namun lebih jauh juga untuk membuktikan kepada dunia, ulama Nusantara ternyata tidak kalah hebatnya dari ulama Timur Tengah.

Akhirnya, saya memberikan apresiasi kepada Syofyan Hadi yang telah berhasil membuktikan otoritas dan kapasitas intelektual ulama Nusantara dalam menghasilkan berbagai karya monumental. Karya-karya itu tidak hanya orisinal, namun juga memiliki bobot intelektual dan kualitas estetik yang tinggi.

Ciputat, 3 Juni 2014
Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA

PENGANTAR PENULIS

Puji dan syukur kehadirat Allah swt, karena berkat rahmat dan karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan penulisan buku ini yang berjudul "**Gaya Bahasa dan Konsep Sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi**". Buku ini sesungguhnya berasal dari naskah disertasi penulis, sehingga penulis sengaja tidak mengubah judul aslinya dengan alasan kepentingan administrasi penulis di Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta dengan judul "**Sastra Arab Sufistik Nusantara: Orisinalitas Gagasan dan Stilistika Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi**"..

Dalam penyusunan buku ini, berbagai pihak telah banyak memberikan dorongan, bantuan serta masukan yang sangat berharga bagi penulis. Oleh karena itu, pertama-tama penulis ingin menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta Bapak Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, MA dan Direktur Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Bapak Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA atas semua kebijakannya dalam memberikan fasilitas dan pelayanan maksimal yang mendukung studi penulis selama menimba ilmu di Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Berikutnya, terima kasih juga kepada Deputi Direktur Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta; Bapak Prof. Dr. Suwito, MA dan Bapak Dr. Yusuf Rahman, MA yang telah banyak meluangkan waktu kepada penulis untuk berdiskusi dan memberi masukan yang sangat berharga.

Ucapan terima juga penulis sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA dan Bapak Prof. Dr. Sukron Kamil, MA selaku promotor yang dengan penuh ketulusan dan kesungguhan telah memberikan pengetahuan dan bimbingannya yang sangat bermanfaat bagi penyusunan disertasi ini. Dan tidak lupa juga Bapak Prof. Dr. Oman Fathurahman, M.Hum yang bertahun-tahun penuh dedikasi mengajar dan membimbing penulis untuk memasuki serta mendalami dunia pernaskahan Nusantara. Sementara itu, dalam kesibukannya yang begitu padat ketika berada di Jepang, beliau masih

menyempatkan diri memberikan masukan dan catatan penting terutama pada waktu penyusunan proposal disertasi ini.

Selanjutnya penghargaan yang tinggi penulis sampaikan kepada Seluruh dosen dan staf pengajar serta karyawan sekolah pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan pelayanannya dengan sungguh-sungguh baik berupa ilmu pengetahuan maupun proses pelayanan administrasi selama penulis menimba ilmu di sekolah pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta ini. Tidak lupa juga Pimpinan Perpustakaan Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan bantuan dan fasilitas untuk penulis memperoleh sebagian referensi yang menunjang penulisan disertasi ini.

Berikutnya penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih kepada Bapak Dirjen Pendidikan Islam (Pendis) Kementerian Agama R.I beserta seluruh stafnya yang telah memberikan bantuan dana kepada penulis selama menempuh studi Program Doktor (S3) di Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta. Begitu juga Bapak Rektor Insitutut Agama Islam Negeri (IAIN) Imam Bonjol Padang ketika itu Bapak Prof. Dr. Makmur Syarif dan Bapak Dekan Fakultas Adab Insitutut Agama Islam Negeri (IAIN) Imam Bonjol Padang ketika itu dijabat Bapak Dr.Firdaus, M.Ag yang telah memberikan izin dan rekomendasi kepada penulis sehingga bisa mengikuti program studi beasiswa S3 ini.

Dalam kesempatan ini tidak lupa saya mengaturkan terima kasih kepada Sdr. Apria Putera dan Khairullah yang dengan penuh keikhlasan memberikan bantuan kepada penulis, mulai dari naskah yang menjadi objek penelitian ini dalam bentuk foto digital, hingga membantu mencarikan referensi berupa jurnal dan buku-buku untuk kelanjutan penulisan buku ini.

Tentu saja ucapan terima tidak lupa penulis sampaikan kepada yang terhormat kedua orang tua dan mertua penulis; Darmawis, Maiyunar, Syahminardi, dan (almh) Helmiwarni yang dengan tulus ikhlas selalu mendo'akan keberhasilan penulis dalam menempuh studi ini. Begitu juga yang tercinta isteri penulis Meri Deswita, S.Thi, yang dengan penuh kesetiaan mendampingi penulis dalam suka maupun duka selama menempuh studi di Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta. Selanjutnya, yang paling istimewa kedua buah hati penulis; Najmi Ramadhani Syofyan dan Muhammad Luthfi Syofyan yang selalu menjadi penghibur disaat gundah dan penenang disaat gelisah.

Terima kasih juga saya ucapkan kepada semua teman-teman satu perjuangan penerima beasiswa Pendis Kemenang RI angkatan 2012 yang telah membangun kebersamaan dan saling berbagi dalam suka dan duka selama studi ini kami jalankan. Begitu juga, semua pihak yang telah membantu penulis baik dalam studi maupun dalam penyelesaian disertasi ini yang tidak mungkin penulis sebutkan namanya satu persatu. Semoga Allah membalas semua kebaikan mereka dengan balasan yang berlipat ganda. Amin.

Penulis menyadari bahwa dalam penulisan buku ini masih banyak kesalahan dan kekurangan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang bersifat konstruktif sangat penulis harapkan guna menyempurnakan penulisan buku ini. Akhir kata penulis mengucapkan banyak terima kasih dan semoga buku ini dapat bermanfaat bagi kita semua.

Jakarta, Agustus 2021
Penulis

Dr. Syofyan Hadi, SS, M.Ag., MA. Hum

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL, __i
SEKAPUR SIRIH, __iii
PENGANTAR PENULIS, __vii
DAFTAR ISI, __x
PEDOMAN TRANSLETERASI, __xiii

BAB I: PENDAHULUAN , __1
A. Latar Belakang Penelitian, __1
B. Rumusan Masalah, __17
C. Tujuan Penelitian, __17
D. Manfaat Penelitian, __18
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan, __18
F. Metode Penelitian, __22
G. Sistematika Penulisan, __25

BAB II: SUFISME, STILISTIKA DAN ORISINALITAS SASTRA NUSANTARA, __27
A. Sufisme dan Tradisi Kesusasteraan di Dunia Islam, __28
B. Stilistika dalam Ekspresi Sastra Sufistik, __42
C. Karakteristik Stilistika Kesusasteraan Arab, __49
D. Konsepsi Sastra Sufistik Nusantara, __57
E. Diskursus Orisinalitas Sastra Sufistik Nusantra, __62

BAB III: DINAMIKA PEMIKIRAN DAN KEPUJANGGAAN SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI , __73
A. Biografi dan Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, __74
B. Setting Sosial Budaya Minangkabau-Haramain dan Kepujanggaan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, __87
C. Setting Politik Keberagamaan Nusantara-Haramain dan Gagasan Sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi al-Minangkabawi, __99

BAB IV: ORISINALITAS GAGASAN SUFISTIK DALAM KARYA SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI, __107

A. Corak Ajaran Sufistik dalam Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ,__108
   1. Konsep *al-Fayḍ* dalam Konteks *Tawassul,* __110
   2. Konsep *Transendensi* dan *Imanensi* Tuhan, __121
B. Isu-Isu Kontroversial Sufistik dalam Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, __132
   1. Konsep Pengantin Sufi dalam Ritual *Sulūk*, __132
   2. *Rābiṭah* dan *'Ubūdiyah Murshīd,* __137
   3. Konsep *Wālī* dan *Karāmah Awliyā'*, __141
   4. Polemik Doktrin Sufistik dan Ajaran Praktis-Dogmatis, __151
C. Pesan-Pesan Sufistik dalam Konteks Kekinian dalam Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, __157
   1. Pola dan Konsepsi Tasawuf dalam Konteks Kemodernan, __158
   2. Ritual *Sulūk* dan Pemeliharaan Diri, __163

BAB V: ORISINALITAS GAYA BAHASA TEKS-TEKS NAZAM SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI, __169

A. Stilistika Diksi dan Kalimat (*Ikhtiyār al-Alfāẓ wa-Tarākīb al-Jumal*), __170
   1. Gaya Diksi (*Ikhtiyār al-Alfāẓ*), __170
   2. Gaya Kalimat (*Tarākīb al-Jumal*), __195
B. Gaya Imajinasi dan Bahasa Figuratif (*al-Khayāl wa-al-Lughāt al-Majāzīyah*), __202
   1. Pola Citraan atau Imajinasi (*al-Khayāl*), __202
   2. Gaya bahasa figuratif (*al-Lughāt al-majāziyah*), __234
      a. *Al-Tashbīh* (التشبيه), __234
      b. *Al-Majāz* (المجاز), __236
      c. *Al-Kināyah* (الكناية), __260
C. Pola Ritme dan Rima (*al-Wazn wa-al-Qāfiyah*), __266
   1. Ritme (*al-Wazn*) Teks *al-Manhal* dan *Naẓm,* __266
   2. Rima (*al-Qāfiyah*) Teks *al-Manhal dan Naẓm*, __272

BAB VI: PENUTUP, __287

A. Kesimpulan, __287
B. Saran dan Rekomendasi, __289

DAFTAR PUSTAKA, __291
GLOSSARI, __317
INDEKS, __323
LAMPIRAN, __329
DAFTAR RIWAYAT HIDUP, __379

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Disertasi ini menggunakan pedoman transliterasi Arab-Latin *ALA-LC Romanization Tables*, berikut penjelasannya:

A. Daftar huruf Arab dan transliterasinya dengan huruf latin sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	Alif	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B
ت	Ta	T
ث	Ṡa	Ṡ
ج	Jim	J
ح	Ḥa	Ḥ
خ	Kha	Kh
د	Dal	D
ذ	Żal	Ż
ر	Ra	R
ز	Zay	Z
س	Sin	S
ش	Syin	Sy
ص	Ṣad	Ṣ
ض	Ḍad	Ḍ
ط	Ṭa	Ṭ
ظ	Ẓa	Ẓ
ع	ʻAyn	ʻA
غ	Ghayn	Gh
ف	Fa	F
ق	Qaf	Q
ك	Kaf	K
ل	Lam	L
م	Mim	M
ن	Nun	N
و	Waw	W
ة، ه	Ha, Ta marbuṭa	H
ي	Ya	Y

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

◌َ	= a	كَتَبَ	kataba
◌ِ	=i	سُئِلَ	su'ila
◌ُ	= u	يَذْهَبُ	yażhabu

2. Mad atau Vokal Panjang

ـا	= a	قَالَ	qaala
ـي	= i	قِيْلَ	qiila
ـو	= u	يَقُوْلُ	yaquulu

3. Vokal Rangkap atau Dipotong

اَيْ	=ay	كَيْفَ	Kayfa
اَوْ	= aw	حَوْلَ	Hawla

C. Kata Sandang

الحديث	= al-Hadiṡ
الشمس	= asy-Syams

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi merupakan sosok yang identik dan selalu dikaitkan dengan proses penyebaran ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Nusantara,[1] khususnya di dunia Melayu. Hal ini bisa dimengerti mengingat kapasitasnya sebagai ulama pertama yang membawa dan menyebarkan ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di kawasan Nusantara dengan jumlah pengikut yang cukup besar, bahkan hingga saat sekarang. Pada sisi lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga dianggap sebagai salah satu ulama Nusantara yang memiliki pengaruh cukup besar dalam percaturan intelektual di dunia Islam, terutama ketika masih berada di Haramain pada awal abad 19 M. Pengaruhnya tidak hanya kuat di kalangan murid-murid asal Nusantara, namun juga pelajar dari belahan dunia Islam lainnya.[2] Kuatnya pengaruh Syaikh Isma'il al-

[1] Istilah Nusantara (Ing:*Archipelago*) dalam konteks sejarah perkembangan Islam adalah gambaran wilayah kepulauan yang terletak di antara benua Asia dan Australia, termasuk di dalamnya semenanjung Malaya dan selatan Filipina. Walaupun kemudian, pada awal abad 20 istilah Nusantara mengalami penyempitan arti sehingga dipahami sebagai wilayah kepulauan yang secara politis dan geografis pernah berada di bawah penjajahan Belanda atau yang dikenal sebagai Indonesia sekarang. Tentang sejarah Nusantara ini telah dijelaskan dalam sebuah penelitian yang komprehensif oleh Singgih Tri Sulistiyono, *Konsep Batas Wilayah Negara di Nusantara: Kajian Historis* (Semarang: Universitas Diponegoro, 2009). Bernard Hubertus Maria Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008).

[2] Besarnya pengaruh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi di kalangan pengikut tarekat Naqshabandiyah di dunia Islam, terutama Haramain disebutkan Syaikh Sulaymān al-Zuhdī dalam sebuah karyanya berjudul Majmū'at al-rasā'il 'alá uṣūl al-khālidīyah. Syaikh Sulaymān al-Zuhdī merupakan salah satu tokoh penting tarekat Naqshabandiyah yang kemudian menjadi khalifah Sulaymān al-Qirmī dan bertugas memimpin pedepokan *sulūk* Jabal Qubays sebagai basis utama penyebaran ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah sebelum akhirnya dihancurkan oleh gerakan

Minangkabawi di kalangan umat Islam, tidak hanya disebabkan faktor kharismatiknya sebagai seorang tokoh tarekat Naqshabandiyah yang diakui otoritas kesufiannya, karena merupakan khalifah langsung dari Syaikh Khālid al-Kurdī dan Syaikh 'Abdullāh Afandī di Jabal Qubays, namun juga didukung kapasitas keilmuan yang dimilikinya. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi telah melahirkan banyak karya monumental di zamannya yang tidak hanya memiliki bobot intelektual dalam hal subtansi, namun juga memiliki bobot estitik dan artistik secara redaksi.

Dalam konteks ini, sebagaimana dikemukakan banyak ahli bahwa sebagai salah satu pusat penyebaran Islam terbesar di Asia Tenggara, Nusantara semenjak masa lalu telah melahirkan sejumlah besar ulama terkemuka di zamannya dengan beragam karya tulis monumental sebagai buah dari pemikiran mereka.[3] Begitu banyak hasil karya ulama Nusantara masa lalu yang menunjukkan betapa corak dan perkembangan pemikiran mereka sangat kaya dan dinamis.[4] Karya-karya tersebut sekaligus menjadi bukti betapa ulama Nusantara juga memiliki kreatifitas tinggi dalam menuangkan ide dan pemikiran mereka dalam karya-karya yang dihasilkan tersebut. Di sinilah letak pentingnya melakukan kajian terhadap karya-karya ulama Nusantara masa lalu baik aspek subtansi maupun aspek kreasinya.

Kajian terhadap karya-karya ulama Nusantara masa lalu juga diperlukan bukan hanya untuk sekedar mengetahui buah pemikiran mereka dan kemudian dijadikan sebagai pelajaran dan panutan, namun lebih jauh kajian terhadap karya-karya ulama Nusantara diperlukan untuk memberitahukan kepada masyarakat dunia bahwa Islam di Nusantara bukanlah Islam "kelas dua".[5] Eksistensi ulama-

Wahabi tahun 1924 M. Lihat Syaikh Sulaymān al-Zuhdī, "Naskah Majmū'at al-rasā'il 'alá uṣūl al-khālidīyah al-ḍiyā'īyah al-mujaddidīyah al-naqshabandīyah", 21. Lihat juga Tamrin Kamal, *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau: Konsep Pembaharuan H. Abd. Karim Amrullah* (Padang: Angkasa Raya, 2005), 3.

[3] Azyumardi Azra, *Dari Harvard Hingga Makkah* (Jakarta: Republika, 2005),45-46.

[4] Uka Tjandrasasmita, *Kajian Naskah-Naskah Klasik dan Penerapannya Bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2006), 9. Lihat juga penjelasan yang hampir bersamaan pada Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi* (Jakarta: Media Alo Indonesi, 2007), 1.

[5] Selama ini muncul kesan bahwa Islam di Nusantara dianggap Islam marjinal, pinggiran ataupun "kelas dua". Islam selalu dipersepsikan dan diidentikan dengan

ulama Nusantara juga selayaknya mendapat tempat, apresiasi dan perhatian yang proporsional seperti halnya ulama-ulama di kawasan dunia Islam lain dalam konteks perannya dalam sejarah perkembang-``an Islam itu sendiri.[6] Ulama Nusantara bukanlah orang-orang yang baru mengenal Islam yang selama ini dianggap sebagai komunitas yang tidak atau belum mampu memahami Islam secara baik dan benar, karena keterbatasan penguasaan mereka terhadap ilmu-ilmu keislaman.[7] Dengan mengkaji karya-karya ulama Nusantara masa lalu, tentu saja akan memberikan rasa bangga dan percaya diri umat Islam Nusantara bahwa ternyata semenjak masa lalu ulama-ulama yang pernah lahir dari peradaban Islam di Nusantara ini tidak kalah hebatnya bila dibandingkan dengan ulama-ulama yang ada di belahan

Arab dan Timur tengah. Hal itu wajar, karena selama ini yang berbicara tentang Islam dan yang terlibat dalam wacana intelektual keislaman hanyalah ulama-ulama yang berasal dari daratan Timur Tengah dan Arab. Padahal sesungguhnya ulama-ulama Nusantara tidak kalah penting dan strategisnya peranan mereka dalam wacana dan perdebatan intelektual umat Islam dalam taraf Internasional semenjak beradab-abad silam. Azyumardi Azra, *Renaisans Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Jakarta: Remaja Rosdakarya, 1999), 66.

[6] Berdasarkan kajian beberapa ahli terhadap sumber-sumber yang ada selama ini memang membuktikan bahwa ulama asal Timur Tengah dan Persia terutama yang berasal dari Yaman dan Hadramaut memiliki peran besar dalam penyebaran Islam di Nusantara. Tidaklah mengherankan jika sebagian besar ulama Nusantara memiliki jalur genealogis dengan Arab Hadramaut. Namun demikian, kenyataan ini tentu saja tidak menutup peluang akan besarnya peranan ulama lokal sendiri dalam proses transmisi dan penyebaran Islam di Nusantara. Mungkin saja hal ini belum banyak diungkap karena masih banyaknya sumber-sumber lokal dan otentik yang belum ditemukan terkait peran mereka dalam transmisi dan penyebaran Islam di Nusantara tersebut. Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 66-67.

[7] Dalam konteks ini menarik apa yang dikemukakan oleh Abd. Moqsith Ghazali dalam sebuah artikelnya bahwa semenjak masa silam para ulama non-Arab dianggap pinggiran dan karya-karyanya dipandang sebelah mata. Pandangan ini muncul salah satunya, karena ulama non-Arab diposisikan sebagai orang *'ajam* (asing) yang tak cukup memadai untuk memahami detail dan seluk beluk ajaran Islam, agama yang memang pertama kali lahir di Arab. Jika orangnya dianggap *'ajam,* maka kitab-kitabnya pun dianggap *ghayr al-mu'tabarah* (kurang absah), sehingga tak pantas menjadi referensi umat Islam. Tak pelak lagi, kitab-kitab yang dikreasikan para ulama Indonesia kontemporer agak sulit memasuki gelanggang percaturan intelektual Timur Tengah. Karya ulama pribumi kini tak lagi memiliki wibawa di hadapan ulama Arab. Lihat lebih lanjut, Abd. Moqsith Ghazali, "Ulama Arab dan Ulama Indonesia". http://islamlib.com/id/artikel/ulama-arab-dan-ulama-indonesia 15-10-2008 (Diakses 17 Januari, 2013).

dunia Islam lainnya bahkan ulama-ulama Timur-Tengah sekalipun.[8] Aktifitas dan kreatifitas mereka dalam wacana intelektual dan pergulatan ilmu keislaman bahkan juga ilmu pengetahuan lainnya telah semenjak lama mereka tunjukan. Dengan begitu, Islam tidak lagi seperti yang selama ini dipersepsikan orang sebagai sesuatu yang menjadi monopoli Timur-Tengah atau Islam tidak lagi selalu diidentikan dengan Timur-Tengah (Arab).[9]

Ulama Nusantara telah membuktikan kapasitas intelektual mereka dengan melahirkan sejumlah besar karya yang dituangkan tidak hanya dalam bahasa-bahasa yang ada dan dikenal di Nusantara, namun juga dengan menggunakan bahasa Arab yang indah dan menawan. Menuangkan buah pemikiran mereka dalam bentuk karya tulis yang monumental tentu saja menjadi bukti sahih betapa penguasaan mereka terhadap ilmu-ilmu keislaman sangat matang, termasuk penguasaan yang sempurna terhadap bahasa Arab itu sendiri. Hal ini tentu saja sekaligus menepis tudingan miring dan sinis

[8] Bahkan dalam catatan sejarah pada abad ke-19 M hingga awal abad ke-20 M, ulama Nusantara bisa disebut berada pada masa puncaknya geliat intelelktual. Mereka terbilang sangat hebat dan sukses karena berhasil memperoleh kedudukan prestesius di Makkah. Mereka tidak sekadar menuntut ilmu di tanah suci, tapi justru menembus pusat ilmu dengan berperan sebagai pengajar sekaligus imam di Masjid al-Haram. Merekapun menghasilkan sejumlah besar kitab dan karangan dalam beragam bidang ilmu keagaamaan seperti tauhid, fikih, tasawuf, tafsir, hadis, tajwid hingga ilmu tatabahasa Arab. Sebagian dari karya mereka ditulis dengan bahasa Melayu dan sebagainnya lagi dengan bahasa Arab. Martin van Bruinessen dalam bukunya *Kitab Kuning* (1995) menyebutkan setidaknya ada tiga ulama yang menjadi guru dan imam di Masjid al-Haram dan menjadi panutan dan kekaguman masyarakat muslim dari berbagai belahan dunia Islam pada masanya. Pengaruhnya pun sangat besar tidak hanya terhadap jama'ah haji dan murid-murid dari Nusantara, namun juga pengunjung Haramain atau pelajar dari belahan dunia Islam lainnya. Mereka adalah Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Syaikh Mahfuz al-Tarmasi. Dikutip dari Subhan SD, "Dulu Ulama Kita Hebat-Hebat di Makkah", Kompas.com, Rabu, 28 Maret 2012. Tulisan senada juga dikemukakan oleh Ahmad Ginandjar Sya'ban, "Jejak Langkah Ulama Nusantara di Timur Tengah", Eramuslim.com, 19 Juni 2009.

[9] Syaikh Mutawallī al-Sha'rawī seorang ulama Mesir terkemuka menulis bahwa Arab bukanlah tolok ukur bagi Islam, karena Islam tidak dikhususkan bagi bangsa Arab. Islam adalah risalah dunia, risalah alam semesta. Islam telah membuktikan bahwa tanpa diindentikkan dengan Arab pun telah mencapai sebuah tatanan peradaban yang sangat tinggi dan agung. M. Mutawallī al-Sya'rawī, *al-Qaḍā' wa-al-Qadar wa-Mu'jizāt al-Rasūl wa-I'jāz al-Qur'ān wa-Makānat al-Mar'ah fī al-Islām* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2002), 27.

beberapa ahli seperti halnya Christian Snouck Hurgronje[10] yang mengatakan bahwa karya-karya ulama Nusantara hanyalah saduran, tarjemahan atau jiplakan dari karya-karya ulama Timur Tengah.[11]

Karya-karya ulama Nusantara yang dituangkan dengan menggunakan bahasa Arab dengan jenis yang beragam. Sebagian menggunakan gaya bahasa prosa (*al-nathr*) yang bersifat naratif dan deskriptif. Namun, tidak jarang juga gaya bahasa yang mereka gunakan dalam bentuk puisi (*al-shi'r/al-naẓm*)[12] yang sarat dengan keindahan gaya bahasa, penuh ritme (*al-wazn*)[13] dan rima (*al-qāfiyah*)[14] yang sangat menawan.[15] Setidaknya, begitulah yang

[10] C.Snouck Hurgronje, *The Achehnese* diterjemahkan oleh Ng. Singarimbun*, Aceh di Mata Kolonialis* (Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985), 4. Kekeliruan pendapat Hurgronje ini sebelumnya juga telah dibantah oleh Azyumardi Azra dengan mengatakan bahwa kajian yang bersifat parsial dan dangkal serta sikap sinisme telah membuat Hurgronje keliru dalam kesimpulannya tentang karya-karta ulama Nusantara yang cenderung dinilainya sebagai karya saduran dan tidak bermutu. Lihat Azyumarti Azra, *Dari Harvard Hingga Makkah,* 45-46.

[11] Pernyataan ini memang tidak berarti bisa dibantah sepenuhnya karena kenyataannya memang terjadi demikian. Akan tetapi, pada saat yang sama penulisan dalam bahasa Arab dan karya "original" pun tetap dilakukan oleh ulama Nusantara, meski harus diakui prosentasenya memang lebih sedikit. Selain itu, pandangan yang harus diubah itu adalah bahwa karya-karya terjemah atau saduran juga tidak selayaknya dipandang sebagai sebuah "kekurangan", tradisi itu juga terjadi di Yunani, dan dianggap sebagai bagian penting dari sebuah tradisi keilmuan. Demikian yang ditulis Oman Fathurahman salah seorang pakar manuskrip Islam Nusantara dalam coretan proposal disertasi ini pada saat konsultasi penulis dengannya, 25-2-2013.

[12] Terkait penggunaan istilah *shi'r* dan *naẓm* memang terdapat perbedaan pendapat para ahli kesusasteraan Arab, apakah *naẓm* bisa disebut atau digolongkan *shi'r* atau bukan. Dari perdebatan pada ahli kesusasteraan Arab disimpulkan bahwa secara struktur, antara *shi'r* dan *naẓm* memiliki kesamaan yaitu sama-sama memiliki ritme (*al-wazn*) dan sama-sama memiliki rima (*al-qāfiyah*). Maksudnya bahwa dari sisi bentuk, pola dan struktur kalimat *al-shi'r* dan *al-naẓm* adalah sama, dan yang membedakan antara keduanya adalah pada ada tidaknya unsur dan nilai imajinatif. Akan tetapi, Muhammad Qustulani ZH pun dalam kajiannya telah membuktikan bahwa ternyata *naẓm*pun memiliki imajinasi, sekalipun sisi imajinatif ini seringkali lahir dari kreasi pembaca. Muhammad Qustulani ZH, *Dualisme Makna: Independensi Teks Naẓm* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2011), 3.

[13] *Al-wazn* dalam ilmu *al-'arūḍ* adalah timbangan, di mana setiap bait dalam *shi'r* Arab mestilah memiliki timbangan yang dikenal dengan sebutan *al-buḥūr al-shi'rīyah*. Terdapat 16 *al-baḥr* yang menjadi patokan dalam timbangan *shi'r* Arab. Muṣṭafá Ḥarakāt, *Awzān al-Shi'r* (al-Qāhirah: Al-Dār al-Thaqāfiyah li-al-Nashr, 1998),7.

[14] *Al-qāfiyah* dalam istilah ilmu *al-'arūḍ* berarti akhir setiap bait puisi (*shi'r*), apakah kata terakhir daripada bait terakhir, atau *sukūn* terakhir dari kata terakhir atau *sukūn* terakhir yang mengiringi huruf ber*ḥarakat* terakhir dalam sebuah bait.

ditunjukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam gubahan bait-bait yang indah sebagaimana pada dua karyanya; *al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb* (selanjutnya disebut *al-Manhal*) dan *Naẓm syaikh Isma'il al-khalidi* (selanjutnya disebut *Naẓm*).[16]

Aḥmad al-Hāshimī, *Mīzān al-Dhahab fī Ṣinā'at Shi'r al-'Arab* (Beirut: Maktabah Dār al-Beirutī, 2006), 127.

[15] Pernyataan ini pernah didengungkan oleh Wan. Mohd. Saghir Abdullah dalam artikelnya berjudul "Tulisan Ulama Melayu dalam Kesusasteraan Arab" yang diterbitkan di *Jurnal Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara Malaysia (Pengkaji)*. Dia menyebutkan di antara tokoh Nusantara yang menulis karya dengan *genre* kesusasteraan Arab seperti; Syaikh 'Abd al-Ṣamad al-Palimbanī, *Puisi Kemenenangan Kedah* (1828 M). Syaikh Nawawī al-Bantanī, *Targhīb al-mustaqīm li-bayāni manẓūmat al-sayyid al-barzanjī zaynal 'ābidīn fī mawlid sayyid al-awwalīn wa-al-ākhirīn* (1867 M), dan kitab *Bughyat al-'awwām fī sharḥ mawlid sayyid al-anām* (1877 M), serta kitab *al-Ibriz al-danī fī mawlid sayyid al-'adnān* (tidak diketahui tahun penulisannya). Syaikh 'Abd al- Ḥaqq ibn 'Abd al-Mannān al-Bantanī, *al-Risālah al-manẓūmah fī al-naḥw*. Syaikh Aḥmad al-Faṭanī, *Ḥadīqat al-azhar* (tidak diketahui tahun penulisan). Syaikh 'Abd al-Ḥamīd Kudus, *Fatḥ al-jalīl al-kāfī bi-mutammimat matn al-kāfī fi 'ilm al-'arūḍ wa-al-qawāfī* (1325 H). Haji Muḥammad Ḥusayn ibn 'Abd al-Laṭīf al-Faṭanī, *Ḥadā'iq al-ṣalawāt fī al-khalwāt wa-al-jalawāt* (tanpa tahun penulisan). Tengku Maḥmūd Zuhdī al-Faṭanī, *Sharh tadrīj al-shibyan ilá tashwīq al-bayān* (1913 M). Dan masih banyak lagi ulama Nusantara yang terlibat dalam kesusasteraan Arab yang keberadaan karya-karya mereka belum terlacak atau belum ditemukan. Lihat Wan. Mohd. Shaghir Abdullah, "Penulisan Ulama-Ulama Melayu dalam Kesusasteraan Arab". Dibentang dalam Seminar Balaghah (Retorika), 27 Rabul akhir 1416 H/23 September 1995 M anjuran Jabatan Pengajian Arab & Tamadun Islam, Fakulti Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1995.

[16] Kedua karya ini masih tersimpan di koleksi masyarakat (milik pribadi) yang tersebar pada beberapa tempat di Sumatera Barat dalam bentuk manuskrip (naskah kuno). Karya-karya yang dalam bentuk manuskrip dan tersimpan pada koleksi pribadi tersebut penulis peroleh atas bantun Apria Putera dan Khairullah dalam bentuk foto digital. Khusus naskah *al-Manhal* penulis sudah melakukan kajian terhadapnya secara filologis dengan judul, "Naskah *al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Minangkabau* (Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif, 2011). Tujuan utama dari penelitian ini adalah menghadirkan edisi teks. Sekalipun penulis melakukan kontekstualisasi terhadapnya, namun fokus kajiannya adalah sejarah dan perkembangan tarekat Naqshabandiyah di Minangkabau. Dalam konteks ini agaknya tidak berlebihan mengikuti pendapat Edi S. Ekadjati yang dalam tulisanya menyatakan bahwa studi atas sebuah naskah kuno (manuskrip) idealnya dilakukan dulu secara filologis dan baru kemudian hasil suntingan filolog tersebut dijadikan obyek atau bahan studi ilmu-ilmu lain sesuai dengan jenis dan isi naskah tersebut. Edi S. Ekadjati, "Mencari Sejarah Sunda dengan Dua Perahu" Kompas, Selasa, 01-02-1994, 20. Pendapat senada juga dikatakan Djamaris yang dengan tegas menyatakan bahwa suatu manuskrip baru bisa dibahas isinya dan bisa dijelaskan dengan baik kandungannya jika sebelumnya naskah tersebut sudah melewati kajian dan studi mendalam oleh seorang filolog. Karena, sebelum melalui kajian filologi tidak tertutup kemungkinan

Sebagaimana dikemukakan beberapa peneliti bahwa semenjak abad 19 M, Minangkabau menjadi salah satu daerah yang paling dinamis dalam wacana dan gerakan Islam Nusantara. Mereka terlibat tidak hanya dalam dunia pemikiran keislaman, namun juga dalam dunia kepujunggaan dan kesusasteraan, bahkan dominasi mereka berlanjut hingga awal abad 20 M dan zaman perjuangan kemerdekaan.[17] Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini menjadi salah satu bukti nyata keterlibatan aktif ulama Nusantara khususnya Minangkabau dalam dunia kepujanggan dan kesusasteraan Arab yang mana peran dan keberadaannya tidak banyak diperbincangkan atau bahkan tidak pernah diketahui para peneliti selama ini.

Sampai sejauh ini, telah banyak kajian yang dilakukan para peneliti terhadap karya-karya ulama Nusantara, terutama yang masih dalam bentuk manuskrip. Akan tetapi, kebanyakan kajian hanya difokuskan pada aspek kesejarahan atau pemikiran tokohnya saja.[18] Sedangkan aspek lain, seperti kesusasteraan yang merupakan bagian dari kekayaan dan keluasan intelektual ulama Nusantara masa lalu relatif masih terabaikan.[19] Berangkat dari kenyataan dan fenomena

---

teks yang dikaji disalahartikan oleh sejarawan, sastrawan, sosiolog, ahli hukum dan seterusnya. Edwar Djamaris, *Metode Penelitian Filologi* (Jakarta: CV. Manasco, 2002), 7. Lihat juga Saleh Partaonan Daulay, *Taj al-Salatin Karya Bukhari al-Jauhari*: *Sebuah Kajian Filologi dan Refleksi Filosofis* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2011), 7.

[17] Azyumardi Azra, *Mambangkik Batang Tarandam; Wacana dan Praksis Revitalisasi Minang,* dalam Komaruddin Hidayat & Putut Widjanarka (Ed), *Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa* (Bandung: Mizan, 2008), 552.

[18] Kalau diperhatikan kajian yang selama ini telah dilakukan baik yang menjadikan manuskrip sebagai objek studi (studi filologi) maupun kajian yang hanya menjadikan manuskrip sebagai sumber data, maka studinya kebanyakan bersifat historis atau elaborasi aspek pemikiran, ajaran ataupun paham yang diajarkan pengarang atau studi tokoh yang disebutkan dalam teks. Sebut saja misalnya studi Azyumardi Azra dalam studi terhadap Jaringan Ulama Nusantara, Nabilah Lubis dalam studinya terhadap naskah-naskah karangan Syaikh Yusuf al-Makassari, Oman Fathurahman dalam studi Naskah Tanbīh al-Māsyī atau kajian terhadap naskah-naskah Tarekat Syattariyah di Minangkabau dan seterusnya, di mana hampir seluruhnya lebih berorientasi kepada rekonstruksi sejarah atau studi pemikiran dan ajaran tokoh dalam teks yang ditemukan tersebut.

[19] Kalaupun ada yang melakukan kajian terhadap teks-teks kesusasteraan karya ulama Nusantara, maka kajian itupun terbatas hanya pada naskah-naskah kuno tentang kesusasteraan Melayu seperti karya Hamzah Fansuri dengan puisi-puisi sufistiknya yang telah banyak dikaji dan dibicarakan oleh Abdul Hadi, WM. Berikutnya karya-karya Raja Ali Haji dengan Gurindam dua belas atau *Tuhfat al-Nafis* dan sebagainya yang juga telah banyak dikaji dan diteliti oleh para ahli terutama pecinta

tersebut, maka peneliti mencoba melihat karya-karya ulama Nusantara masa lalu itu dari aspek nilai kesusasteraannya, terutama aspek gagasan (ide) dan gaya bahasanya (stilistika). Kajian ini akan difokoskan pada dua teks puisi (*al-naẓm*) yang dikarang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sebagaimana disebutkan sebelumnya.

Karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tersebut merupakan karya yang secara bahasa berkualitas tinggi, memiliki kekayaan intelektual dan tentu saja berwawasan religius. Maka tidaklah berlebihan jika karya tersebut ditempatkan sebagai bagian kekayaan khazanah sufistik Nusantara bahkan dunia Islam yang sangat berharga. Hal itu tentu saja tidak terlepas dari latar sosio-historis Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang hidup dan tumbuh pada dua tradisi relegius dan intelektual yang mapan; Minangkabau dan Haramain.

Secara kultur, kematangan intelektual dan spiritual Syaikh Isma'il al-Minangkabawi telah dibentuk dalam dua tradisi intelektual-keagamaan yang cukup kuat. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lahir dan dibesarkan di lingkungan keluarga yang sederhana, namun sangat terkenal kokoh memegang tradisi adat Minangkabau serta memiliki relegiusitas yang tinggi. Berikutnya, demi kematangan intelektualnya, pada usia sangat muda Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sudah merantau ke tanah suci untuk belajar kepada beberapa ulama terkenal pada masanya. Tidak berhenti sampai di situ, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pun menjelajahi beberapa pusat keilmuan di dunia Islam untuk menyempurnakan penguasaan ilmu pengetahuan keislamanannya, hingga akhirnya memilih Jabal Qubays di Makkah sebagai pelabuhan Spiritualnya.[20] Setelah berkelana cukup lama dalam mengarungi perjalanan ilmiah dan spritulitasnya serta berhasil mendapatkan ijazah tarekat dari beberapa syaikh ternama, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi akhirnya kembali ke tanah air untuk memulai dakwahnya.

---

kesasasteraan Melayu. Sementara, untuk karya ulama Nusantara dalam *genre* kesastraan Arab relatif masih terabaikan atau bisa dikatakan belum ada yang menelitinya. Lihat Wan Anwar, *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya* (Jakarta: Grasindo Gramedia Widiasarana Indonesia, 2007), 10-15.

[20] Muḥammad al-Amīn al-Khālidī, "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah", koleksi surau Muḥammad al-Amīn Kinali-Pasaman, 21-22. Lihat juga Martin van Bruinessen, "After The Days of Abu Qubays: Indonesian Tranformations of The Naqsyabandyya-Khalidiya", *Journal of The History of Sufism 5* (2007), 226-227.

Di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian dikenal sebagai sosok yang akrab dengan kalangan penguasa dan istana di Nusantara. Sasaran dan objek dakwahnya dikenal cenderung ditujukan kepada kelompok elitis yaitu terhadap keluarga istana dan kerajaan seperti keluarga kerajaan Lingga Riau dan juga beberapa keluarga kerajaan di Malaysia seperti Negeri Sembilan dan kerajaan Johor.[21] Setelah beberapa lama melaksanakan aktifitas dakwahnya di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi akhirnya memutuskan kembali untuk menghabiskan sisa umurnya di Haramain.[22] Perjalanan hidup yang sarat dengan kekayaan wawasan intelektual dan pengalaman Spiritual inilah yang kemudian menjadikannya memiliki kematangan baik dari sisi intelektual maupun spiritual. Dan itulah yang kemudian tertuang dalam beberapa karyanya seperti pada karyanya yang dituangkan dalam bentuk puisi sufistiknya.

Gagasan dan gaya bahasa sufistik dalam karya-karya puisi yang ditulis oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang sejatinya digunakan sebagai sarana untuk menjelaskan prinsip-prinsip dasar ajaran tarekat Naqshabandiyah dianut dan dikembangkannya terkesan dalam beberapa bagian sangat ekspresif, asosiatif, dan provokatif. Disebut ekspresif karena gaya bahasa karya-karya sufistik ini mampu menghidupkan lukisan suasana, kondisi, dan peristiwa yang dialami penulis dalam imajinasi pembaca seolah-olah lukisan itu hidup. Asosiatif karena berbagai kreasi bahasa dan gaya bahasa yang diciptakan dan dimanfaatkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mampu menimbulkan asosiasi makna bagi pembaca sehingga memudahkan pemahaman akan gagasan, ide, paham atau ajaran yang dikembangkannya. Adapun provokatif karena gaya bahasa dalam

[21] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penjelasan Nazham Syair Shufi Syeikh Aḥmad al-Fathani* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathiyah, 1993), 118.

[22] Syaikh Ismā'īl al-Khālidī al-Minangkabawī lahir dan besar di lingkungan yang dikenal sangat agamis dan relegius. Semenjak masih kecil hidupnya selalu berpindah dari satu surau ke surau lain dan dari satu guru ke guru lainnya untuk memenuhi dahaga ilmunya. Kehausannya akan ilmu ini juga yang kemudian mengantarkan Ismā'īl muda merantau ke tanah suci untuk berguru ke banyak ulama terkenal di sana pada masanya. Bahkan Syaikh Ismā'īl juga berkelana ke berbagai belahan dunia Islam termasuk Baghdad yang semenjak lalu memang dikenal sebagai pusat ilmu pengetahuan dan perdaban Islam. Tercatat hampir seluruh masa hidupnya diabdikan untuk menuntut ilmu dan berkelana dari satu negeri ke negeri lain. H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Isma'il al-Minangkabawi Penyiar Thariqat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Solo: Ramadhani, tt), 13.

karya-karya sufistiknya dikolaborasikan sedemikian rupa antara gaya kata (diksi), kalimat, wacana, bahasa figuratif, dan citraan sehingga mengesankan pembaca.

Kekhasan gaya bahasa karya-karya sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terlihat pada pemanfaatan bentuk-bentuk kebahasaan antara lain pada pilihan kata, struktur kalimat, bahasa figuratif, citraan, ritme dan rima. Aspek diksi dalam teks-teks sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi demikian kaya dan variatif. Karena sebagai sarana ekspresi, tiap pilihan kata memiliki fungsi masing-masing dalam mendukung gagasan yang dikemukakan oleh pengarang. Sebagai ilustrasi, berikut dipaparkan contoh diksi (*ikhtiyār al-alfāẓ*) dan susunan kalimat (*tarākib al-jumal*) yang diungkapkan Shyakh Isma'il al-Minangkabawi dalam teks *al-Manhal* dan teks *Naẓm.* Di antaranya seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

289

إِنْكَارُ مُنْكِرٍ لَهَا فَإِنَّمَا * عَنْ حَسَدٍ لِأَهْلِهَا أَوِ الْعُمَى

Barmula ingkar siapa-siapa yang ingkar baginya itu sungguhnya terbit*
daripada dengki bagi ahlinya jua atau daripada buta-buta hatinya

290

مِنْ حَضْرَمِيٍّ وَغَيْرِهِ لاَسِيَّمَا * عَبْدَ الْغَنِيْ الْجَهُوْلَ مِنْ أَهْلِ بِمَا

Daripada orang Hadramaut[23] dan lainnya istimewa pula*
'Abd al-Ghanī[24] yang amat jahil daripada isi negeri Bima

[23] Orang Hadramaut yang dimaksud adalah Sālim ibn Samīr al-Haḍramī, seorang ulama asal Hadramaut yang tinggal di Singapura dan juga Betawi pada awal abad 19 M. Pada masanya, dia sangat keras menentang dan mengkritik ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Dalam bab berikut akan dijelaskan posisi ulama ini dalam keterlibatannya berpolemik dengan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992), 100.

[24] 'Abd al-Ghanī dari Bima adalah seorang ulama terkenal asal Sumbawa. Dia merupakan sahabat dekat Syaikh Ahmad Khaṭīb Sambas dan lama menetap di Makkah. Dia juga pernah menjadi guru Syaikh Nawawi Banten dan Kiyai Shaleh Darat serta beberapa ulama terkenal lainya. Beliaulah ulama yang pertama mendirikan dan menyebarkan tarekat Naqshabandiyah wa-Qadiriyah di Sumbawa. Lihat C. Snouck Hurgronje, *Mekka in The Latter Part of The 19th Century: Daily Life, Customs and Learning, the Moslims of the East-Indian-archipelago* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007), 281.

291

وَمِثْلُهُ عَبْدُ الْمُغْنِيْ مَنْدُوْرَا * بَاغِي الْفَسَادِ وَالْعُلاَ مَغْرُوْرَا

Dan seumpamanya itu 'Abd al-Mughnī Mandura[25] yang*
menghendaki berbinasa dan ketinggian lagi terperdaya

292

أَهْلَكَهُمْ حُبُّ الْفَسَادِ وَالْعُلاَ * أَوْقَعَهُمْ فِيْ كُلِّ شَرٍّ وَالْبَلاَ

Yang telah membinasakan mereka itu suka berbinasa dan akan ketinggian*
yang telah ia menjatuh ia akan mereka itu pada tiap-tiap kejahatan dan bala

293

فَإِنَّهُمْ ضَلُّوْا وَقَدْ أَضَلُّوْا * أَتْبَاعَهُمْ عَنِ الصَّوَابِ زَلُّوْا

Maka bahwasanya mereka itu telah disesat mereka itu dan telah
menyesatkan mereka itu*
akan sekalian yang mengikut mereka itu daripada yang betul telah keluar
mereka itu[26]

Pada bait-bait di atas, pemilihan kata-kata seperti *al-'umá* (الْعُمَى) "buta mata dan hati mereka"*, al-jahūl* (الْجَهُوْلَ) "mereka benar-benar bodoh"*, bāghī al-fasād* (بَاغِي الْفَسَادِ) "mereka suka melampaui batas dan berbuat rusak"*, maghrūrā* (مَغْرُوْرَا) "mereka telah terpedaya"*,* dan seterusnya menggambarkan dengan jelas tentang

[25] Sampai sejauh ini penulis belum bisa memastikan siapa nama 'Abd al-Mughnī dari Mandura yang dimaksud. Berdasarkan penulusuran yang penulis lakukan terhadap kata Mandura, ditemukan bahwa Mandura adalah nama sebuah pulau kecil yang terletak di pantai Barat Sulawesi Selatan. Sedangkan nama Mandur lainnya adalah sebuah kawasan di Bengalor India. Dengan melihat konteks pembicaraan teks secara utuh, agaknya kecil kemungkinan yang dimaksud kedua kawasan tersebut, sehingga untuk sementara penulis menduga yang dimaksud dengan kata Mandura adalah Madura. Sedangkan nama 'Abd al-Mughnī juga belum penulis temukan siapa tokoh dimaksud. Dalam konteks ini penulis hanya menduga bahwa yang dimaksud adalah Syaikh 'Abd al-'Aẓīm Madura (w.1916 M) seorang tokoh penyebar tarekat Naqshabandiyah Muzhariyah di wilayah Madura. Hal itu didasarkan pada fakta sejarah bahwa tarekat Naqshabandiyah semanjak di Haramain hingga sampai ke Nusantara terpecah kepada tiga kelompok besar yang mana antara satu tokoh dengan tokoh lainnya saling berkompetisi untuk berebut wilayah dan pengikut. Ketiganya adalah tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang dimototori Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, tarekat Naqshabandiyah wa-Qadiriyah yang dimotori Syaikh 'Abd al-Ghanī Sumbawa dan Naqshabandiyah Muzhariyah yang dimotori Syaikh 'Abd al-'Aẓīm Madura . Lihat Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia,* 177-178. Lihat juga Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan dan Tarekat,* 247-248.

[26] Naskah *al-Manhal,* 43.

hebatnya gejolak emosional Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terhadap para pengkritiknya pada masa itu. Ekspresi serupa juga bisa dilihat dari pola penyusunan kalimat seperti *ahlakahum ḥubb al-fasād wa-al-'ulā* (أَهْلَكَهُمْ حُبُّ الْفَسَادِ وَالْعُلاَ) "yang telah membinasakan mereka itu suka berbinasa dan akan ketinggian", serta *awqa'uhum fī kulli sharrin wa-al-bilā* (أَوْقَعَهُمْ فَي كُلِّ شَرٍّ وَالْبَلاَ) "yang telah ia menjatuh ia akan mereka itu pada tiap-tiap kejahatan dan bala", atau *fa-innahum ḍallū wa-qad aḍallū* (فَإِنَّهُمْ ضَلُّوا وَقَدْ أَضَلُّوْا) "maka bahwasanya mereka itu telah disesat mereka itu dan telah menyesatkan mereka itu", dan seterusnya. Semua ungkapan ini adalah bentuk manifestasi dari gejolak jiwa, amarah Shyakh Isma'il al-Minangkabawi terhadap para penentangnya. Bait-bait ini bahkan boleh disebut sebagai bentuk balasan terhadap pihak atau orang-orang yang pada waktu itu tidak setuju dan mengkritik ajarannya. Ungkapan ini juga merupakan bentuk serangan bagi kelompok-kelompok berseberangan paham dan aliran dengannya yang tidak senang dengan aktifitas dakwahnya dalam upaya menyebarkan ajaran tarekat yang diamalkannya.

Dalam bait-bait di atas, terlihat betapa pilihan kata dan gaya bahasa yang diungkapkan Shyakh Isma'il al-Minangkabawi tentang perasaannya begitu keras, emosional dan sangat ekspresif. Sehingga, pembaca yang tidak terlibat dalam masa Shyakh Isma'il al-Minangkabawi hidup seolah bisa membayangkan betapa hebatnya perseteruan Shyakh Isma'il al-Minangkabawi dengan pihak atau orang-orang yang tidak setuju atau mengkritik ajaran yang dikembangkannya di Nusantara.

Gambaran emosional Shyakh Isma'il al-Minangkabawi misalnya diekspresikan dalam pola penyusunan kalimat seperti pada kalimat *fa-innahum ḍallū wa-qad aḍallū* (فَإِنَّهُمْ ضَلُّوا وَقَدْ أَضَلُّوْا). Di mana pada separoh bait pertama (*al-shatr al-awwal*) dalam kutipan bait terakhir di atas, Shyakh Isma'il al-Minangkabawi memilih bentuk kalimat dengan pola kata penegas yang berulang (*istikhdām adāt al-tawkīd al-murakkab*) yaitu kata *inna* (إِنَّ) "sesungguhnya" dan kata *qad* (قد) "sungguh". Sehingga kalimat *fa-innahum ḍallū wa-qad aḍallū* (فَإِنَّهُمْ ضَلُّوا وَقَدْ أَضَلُّوْا) boleh diartikan "maka sesungguhnya mereka telah sesat, dan sungguh mereka juga telah menyesatkan". Tentu saja gaya kalimat ini secara simbolik bisa dimaknai betapa penyusunan kalimat dalam bait ini adalah gambaran nyata "puncak dari rasa marah dan kekesalan" Shyakh Isma'il al-Minangkabawi terhadap pihak-pihak yang

dengan keras dan membabi buta menentang dan menyerang ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkannya.

Begitu juga, adanya penambahan kata *zāllū* (زَالُّوْا) "telah keluar mereka itu" pada ungkapan *atbā'ahum 'an al-ṣawāb zāllū* (أَتْبَاعَهُمْ عَنِ الصَّوَابِ زَالُّوْا). Di mana Shyakh Isma'il al-Minangkabawi mengemukan ungkapan dengan pola kalimat penegas yang bersifat makna (*al-tawkīd al-ma'nawi*). Hal itu disebabkan bahwa makna kata *zāllū* (زَالُّوْا) "telah keluar mereka itu dari kebenaran" sebenarnya sudah tercakup dalam ungkapan *fa-innahum ḍallū wa-qad aḍallū* (فَإِنَّهُمْ ضَلُّوْا وَقَدْ أَضَلُّوْا) "maka bahwasanya mereka itu telah sesat mereka itu dan telah menyesatkan mereka itu". Dalam konteks ini penting ditegaskan, betapa bait-bait yang disusun oleh Shyakh Isma'il al-Minangkabawi adalah ungkapan dan sekaligus gambaran nyata tentang pengalaman dan perasaannya. Semua ungkapannya dalam gubahan bait di atas menunjukan sikap atau posisi kejiwaan yang dialami dan dirasakan oleh Shyakh Isma'il al-Minangkabawi yang diekpresikan melalui cara pemilihan kata (diksi) dan pola penyusunan kalimat dalam gubahan baitnya tersebut.

Dalam aspek gaya atau stilistika bunyi yang meliputi ritme dan rima, salah satunya seperti ditemukan dalam bait-bait naskah *Naẓm* berikut.

1

نَسْئَلُكَ اللَّهُمَّ يَا اللهُ * بِسِرِّ سِرِّ الذَّاتِ يَاغَوْثَاهُ

Kami meminta akan Engkau Ya Allah, Ya Allah *
Dengan perantara *sirr* daripada *sirr Dhāt-Mu* wahai Yang Maha Pemberi Bantuan

2

ثُمَّ بِجِبْرِيْلَ فَبِالْمَصْدُوْقِ * خَيْرِ الْوَرَى طُرّاً فَبِالصِّدِّيْقِ

Kemudian dengan perantara Jibrīl maka dengan *al-Maṣdūq* * sebaik-sebaik manusia dari mereka semua maka dengan *al-Ṣiddīq*[27]

Dalam hal ritme (*al-wazn*), kedua bait ini sedikit memiliki kemiripan. Di mana pada bait pertama Syaikh Isma'il al-Minangkabawi membuat gubahan ritme dengan *baḥr al-rajaz* dan menggunakan bait *al-tām.* Dalam pola ketukannya, bait ini menggunakan *taf'īlah* yang

[27] Naskah *Naẓm,* 1.

sama pada *al-'arūḍ* dan *al-ḍarb*,[28] yaitu *taf'īlah al-maqṭū'ah.* Pada sisi lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memulai *taf'īlah* pertama dari kedua *al-shatr* pada bait ini dengan pola berbeda. Pada *al-shatr al-awwal* digunakan *taf'īlah al-maṭwīyah* dan *al-makhbūnah*. Sedangkan pada ketukan kedua dari masing-masing *al-shatr* menggunakan *taf'īlah al-sālimah.* Inilah di antara pola *al-baḥr* yang boleh disebut tidak lazim dalam kesusasteraan Arab semenjak masa silam, karena kebiasaan para pujangga Arab, justru menggunakan *taf'īlah al-sālimah* di awal setiap ketukan*,* jika menggunakan *baḥr al-rajaz* dan jika memakai *al-ziḥāf* di dalam baitnya.[29]

Begitu juga pada bait kedua, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi masih menggunakan *baḥr al-rajaz* bait *al-tām* dengan tetap mempertahankan pola ritme sebelumnya, yaitu menggunakan *taf'īlah al-maqṭū'ah* pada *al-'arūḍ* dan *al-ḍarb*. Tetapi, dalam dua *taf'īlah* awal, antara *al-shatr al-awwal* dan *al-shatr al-thānī* dia cenderung memilih irama yang berbeda. Jika pada dua *taf'īlah* dalam *al-shatr al-awwal* digunakan *taf'īlah al-maṭwiyah*,[30] maka pada dua *taf'īlah* dalam *al-shatr al-thānī* digunakan *taf'īlah al-sālimah*.[31] Dalam kasus kedua bait ini, terlihat bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih mengutamakan kesamaan ritme antara *al-'arūḍ* dan *al-ḍarb.* Padahal, dalam tradisi puisi Arab justru para pujangga lebih memilih kesamaan antara

---

[28] Dalam ilmu *al-'arūḍ* dijelaskan bahwa unsur paling sederhana dalam puisi (*al-shi'r*) adalah *al-bayt*. *Al-bayt* terdiri dari dua unsur pokok yaitu *al-ṣadr/al-shatr al-awwal* dan *al-'ajz/al-shtr al-thānī*. Sedangkan *al-ṣadr* dan *al-'ajz* pun masing-masing terdiri dari dua unsur. *Al-ṣadr* terdiri dari *al-hashw* dan *al-'aruḍ*, sementara *al-'ajz* terdiri dari *al-hashw* dan *al-ḍarb*. Penjelasannya bisa dilihat contoh berikut:

عليك بالنفس فاستكمل فضائلها * فأنت بالنفس لا بالجسم إنسانُ (البيت)

الصدر | الشطر الأول العجز | الشطر الثاني

عليك بالنفس فاستكمل فضائلها * فأنت بالنفس لا بالجسم إنسانُ

الحشو العروض الحشو الضرب

Penjelasan lebih lanjut lihat dalam Aḥmad al-Hāshimī, *Mīzān al-Dhahab fī Ṣinā'at Shi'r al-'Arab* (Bairut: Maktabah Dār al-Bairūtī, 2006), 31-32.

[29]Sa'ad ibn 'Abd al-'Azīz Maṣlūḥ &'Abd al-Laṭīf ibn Muḥammad al-Khaṭīb, *al-Qawā'id al-'Arūḍīyah wa-Aḥkām al-Qāfiyah al-'Arabīyah* (al-Kuwayt: Maktabat Ahl al-Athar, 2004), 62.

[30]Muḥammad 'Alī al-Hāshimī, *al-'Arūḍ al-Wāḍiḥah wa-'Ilm al-Qāfiyah* (Dimashq: Dār al-Qalam, 1991), 53.

[31]Penejalasan lebih rinci tentang *taf'īlah* kedua bait ini bisa dilihat dalam jabaran bab berikutnya pada bagian pola ritme dan rima karya Syaikh Isama'il al-Minangkabawi.

taf'ilah al-ḥashw dengan *al-'ajz* dan perbedaan dalam *taf'ilah al-'arūḍ* dan *al-ḍarb*nya.[32]

Dalam aspek rima terlihat pada kedua bait di atas, bahwa Shyakh Isma'il al-Minangkabawi membuat gubahan baitnya dengan tidak lagi mengikuti aturan rima/*al-qāfiyah* (kesamaan bunyi huruf akhir setiap bait) yang berlaku dalam sya'ir Arab yang sifatnya konvensional. Di mana, dalam sistem puisi Arab konvensional bunyi huruf akhir setiap bait mestilah sama, sehingga dikenal istilah *al-qāfiyah* dalam sistem puisi Arab konvensional (*al-multazam*). Dalam aturan *al-qāfiyah* puisi Arab misalnya dikenal dengan sebutan *al-qāfiyah al-bā'iyah,* di mana semua akhir bait ditutup dengan huruf *al-bā'*, atau *al-qāfiyah al-dālīyah* yang berarti semua bait diakhiri dengan huruf *al-dāl* dan seterusnya.[33] Akan tetapi, dalam bait-bait di atas pengarang lebih menekankan pada keseimbangan dan kesamaan bunyi dan rima antara huruf terakhir dari kata terakhir pada *al-ṣadr* yaitu pada *al-'arūḍnya* dengan huruf terakhir daripada kata terakhir pada *al-'ajz* yaitu pada *al-ḍarb*nya.

Namun demikian, untuk kasus teks *al-Manhal* justru pengarang membagi dua pola rima (*al-qāfiyah*) yang berbeda. Pada bagian awal dengan pola rima (*al-qāfiyah*) yang bersifat konvensional dengan dominannya menggunakan *al-qāfiyah al-lāmiyah*. Sementara itu, pada paroh kedua teks tersebut, Shyakh Isma'il al-Minangkabawi lebih memilih gaya rima dengan menekankan pada kesamaan bunyi antara huruf terakhir dari kata terakhir dalam *al-ṣadr* yaitu pada *al-'arūḍ* dengan huruf terakhir daripada kata terakhir pada *al-'ajz* yaitu pada *al-ḍarbnya*. Gaya rima dalam bagian bait-bait ini sama halnya dengan gaya rima pada teks *Naẓm* atau yang dalam istilah ilmu *al-'arūḍ* disebut dengan bait *al-muqaffá*.[34] Pola bait puisi seperti ini tentu saja

[32]Al-Kaṭīb al-Tabrizī, *Kitāb al-Kāfi fi al-Arūḍ wa-al-Qawāfi* (al-Qāhirah: Maktabah al-Khanajī, 1994), 23-24. Muhammad Ṣādiq Muhammad, *al-Awzān al-Shi'rīyah: Al-'Arūḍ wa-al-Qāfiyah* (Beirut: Maktabah Dār al-'Ulūm al-Qur'ān, 2011), 189-190.

[33] Walaupun hal ini tidak berlaku untuk semua gubahan bait yang disusun oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, sebab pada teks *al-Manhal* misalnya dia membagi pola gubahan baitnya ke dalam dua bentuk: konvensional dan bebas seperti akan dijelaskan secara lebih detail pada bagian ritme dan rima dalam penelitian ini.

[34] Walaupun sebenarnya konsepsi *al-bayt al-muqaffá* tidak terlalu tepat dipakai untuk kasus teks *Naẓm* ini. Hal itu disebabkan bahwa *al-bayt al-muqaffá* dalam kontek ilmu *al-'arūḍ* dimaksudkan sebagai sebuah bait, di mana kata terakhir pada *al-ṣaḍr* (tepatnya pada *al-'arūḍ*) dan dan kata terakhir *al-'ajz* (tepatnya pada *al-ḍarb*)

bukan hal yang berlaku umum dan dipakai dalam gubahan-gubahan puisi Arab konvensional yang sangat menitikberatkan pada kesamaan bunyi pada rimanya (*al-qāfiyah*) yang terlihat dengan jelas pada huruf terakhir setiap bait puisi. Pemunculan gaya puisi Arab seperti ini, memang bukan hal baru dalam sejarah kesusteraan Arab, karena ibn Malik juga pernah melakukannya dalam gubahan bait-bait *Matn alfiyah*nya. Namun, dalam konteks kesusasteraan Arab Nusantara, agaknya tidaklah berlebihan jika hal itu disebut sebagai sebuah terobosan baru dalam dunia kesusasteraan Arab, terutama karya yang muncul di Nusantara oleh penulis Nusantara sendiri.

Keluarnya Shyakh Isma'il al-Minangkabawi dari aturan-aturan normatif puisi Arab yang konvensional dan berusaha menghadirkan pola dan bentuk stilistika kesusasteraan Arab dengan gaya pengarang sendiri seperti disebutkan, tentu bukan tanpa alasan dan tujuan. Hal itu sekali lagi menunjukan akan kemampuan pengarang dalam mengeskploitasi bahasa dalam segala dimensinya yang merupakan suatu puncak kreatifitas seorang pengarang. Oleh sebab itu, dalam dunia sastra penghargaan paling tinggi diberikan kepada penulis yang mempunyai kemampuan menggunakan bahasa dengan gaya yang memikat dan memukau. Sehingga, dalam aplikasi pendekatan stilistika tidak hanya ditujukan pada analisis pemahaman gaya bahasa yang indah dan menarik, tetapi juga terhadap keterhandalan penulis dalam

---

adalah sama dalam hal ritme (*taf'ilat al-wazn*) dan juga rima (*al-qāfiyah*) tanpa ada perubahan. Artinya dalam *al-bayt al-muqaffá* yang menjadi sorotan utama adalah kesamaan antara *al-'arūḍ* dan *al-ḍarb*nya pada timbangan (*al-wazn*), setelah itu baru kesamaan pada rimanya (*al-qāfiyah*). Jadi, *al-bayt al-muqaffá* bukan hanya kesamaan pada huruf akhir saja, namun juga kesamaan timbangan ritme pada kata terakhir, seperti bait Umru'u al-Qays berikut:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيْبٍ وَمَنْزِلِ * بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلِ

Berhentilah, kita menangis dulu mengenang kekasih dan rumah *
di *Siqṭ al-Liwā* antara *al-Dakhūl* dan *Hawmal*.

Pada bait ini yang menjadi pembicaraan pokok adalah kesamaan timbangan (*al-wazn*) kata terakhir pada penggalan bait pertama (*al-shaṭar al-awwal*) yaitu kata *wa-manzilī* (وَمَنْزِلِ) dengan ketukan *mafā'ilun* (مَفَاعِلُنْ) yang mana sama dengan ketukan kata terakhir pada penggalan bait kedua (*al-shaṭar al-thānī*) yaitu kata *fa-ḥawmalī* فَحَوْمَلِ yang juga memiliki ketukan *mafā'ilun* (مَفَاعِلُنْ). Setelah itu barulah diperhitungkan kesamaan huruf akhir pada *al-ṣadr* (*al-'arūḍ)* dengan huruf akhir pada *al-'ajz* (*al-ḍarb)* yang dalam hal ini sama-sama menggunakan huruf *al-lām*. Aḥmad al-Hāshimī, *Mīzān al-Dhahab fi Shinā'at Shi'r al-'Arab*, (Beirut: Maktabah Dār al-Bayrūtī, 2006), 35. Muḥammad ibn Fallāḥ al-Maṭirī, *al-Qawā'id al-'Arūḍiyah wa-Aḥkām al-Qāfiyah* (Kuwayt: Maktabah Ahl al-Athar, 2003), 27.

mengekspresikan gagasan lewat bahasa dan gayanya sendiri secara kreatif.[35] Dan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berupaya menunjukan hal tersebut setidaknya dalam dua karya ini yaitu teks *al-Manhal* dan *Naẓm*. Maka, dalam konteks inilah penulis ingin mengelaborasi lebih jauh tentang bagaimana corak ajaran sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam konteks Nusantara yang dituangkannya dalam bahasa puistisnya dan bagaimana bentuk orisinalitas gaya bahasa karya sastra sufistiknya dalam konteks kesusteraan Arab Nusantara.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka permasalahan utama yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah orisinalitas puisi sufistik karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Untuk lebih fokusnya penelitian ini, maka permasalahan tersebut dirumuskan sebagai berikut:

1. Pada aspek apa saja orisinalitas gagasan sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam konteks wacana dan khazanah sufistik di dunia Islam dan Nusantara?
2. Bagaimana bentuk orisinalitas stilistika sastra sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam konteks tradisi formalitas bahasa dan kesusasteraan Arab serta sastra sufistik di dunia Islam dan Nusantara?

Sesuai dengan permasalahan yang telah dirumuskan di atas, penelitian ini akan dibatasi pada kajian tentang orisinalitas gagasan sufistik dan gaya bahasa puisi (*al-naẓm*) sufistik karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam konteks wacana, khazanah dan tradisi formalistik bahasa dan kesusasteraan Arab serta sastra sufistik di dunia Islam dan Nusantara.

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan permasalahan utama di atas, maka penelitian ini bertujuan menganalisis orisinalitas gagasan dan gaya bahasa karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Secara khusus penelitian ini tujuannya sebagai berikut:

[35] Albertine Minderep, *Metode Karakterisasi Telaah Fiksi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 51-52.

1. Mengelaborasi aspek-aspek orisinalitas gagasan sufistik pada karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam konteks wacana dan khazanah sufistik di dunia Islam dan Nusantara.
2. Menganalisis orisinalitas gaya bahasa (stilistika) sastra sufistik karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam konteks tradisi formalitas bahasa Arab dan sastra sufistik di dunia Islam dan Nusantara.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini adalah:

1. Menjadi stimulus bagi para pengkaji kesusasteraan, terutama kesusasteraan Arab dan sufistik agar memberikan perhatian yang lebih proporsional terhadap perkembangan karya-karya kesusasteraan Arab yang ada di Nusantara, terutama karya-karya pujangga Nusantara yang masih dalam bentuk manuskrip.
2. Menambah khazanah studi kesusasteraan Arab Nusantara, terutama yang berkaitan dengan studi naskah klasik keagamaan berjenis sastra yang selama ini masih sedikit mendapatkan perhatian.
3. Menjadi salah satu bahan rujukan bagi semua pihak yang berkepentingan dengan studi kesusasteraan Arab dan stilistika Arab secara khusus.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Sudah banyak kajian, penelitian dan studi yang terkait dengan kesusateraan Islam di Nusantara, namun belum atau sangat sedikit sekali ada kajian yang secara khusus membahas tentang aspek stilistika terhadap naskah-naskah berbahasa Arab karya ulama-ulama Nusantara. Adapun kajian tentang aspek kesusasteraan karya-karya ulama dan para penulis Nusantara lainya adalah seperti (1999),[36] yang melakukan kajian terhadap naskah syair tarekat Naqshabandiyah karya Syaikh Bayang. Penelitian ini secara khusus membahas karya Syaikh Muhammad Dalīl ibn Muhammad Fatawī (1864-1923 M), salah seorang tokoh tarekat Naqshabandiyah di wilayah Pesisir Selatan

[36] Yulizal Yunus, *Kajian Syair Apolegetik Pembela Tarekat Naqshabandiyah Syekh Bayang* (Padang: IAIN IB Press, 1999).

Sumatera Barat. Adapun yang menjadi fokus kajiannya adalah analisis kandungan syair-syair *apolegetik* tentang pembelaan Syaikh Muḥammad Dalīl ibn Muḥammad Fatawī terhadap ajaran tarekata Naqshabandiyah yang pada masanya diserang oleh kelompok pembaharu atau yang dikenal dengan istilah "kaum mudo". Penelitian ini berupaya mengelaborasi dan menganalisis kandungan teks syair-syair pembelaan ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang ditulis oleh Syaikh Ilyas Ya'qūb. Dengan demikian penelitian ini lebih ditujukan kepada isi dan kandungan teks dan tidak menyentuh aspek kebahasaan (stilistikanya).

Berikutnya, penelitian yang dilakukan Edwin Wieringa (1998), [37] yang melakukan kajian terhadap naskah "Hikayat Prang Gompeuni" di Aceh. Kajian ini merupakan studi tentang manuskrip *Hikayat Perang Gompeuni* terkait dengan perang suci rakyat Aceh melawan penjajahan Belanda pertengahan abad 19 M. Dalam penelitiannya penulis menyimpul-kan bahwa *Hikayat Perang Gompeuni* ini adalah karya kesusasteraan orisinal yang dengan jelas menggambarkan tentang setting sejarah perjuangan rakyat Aceh melawan penjajah. Namun demikian, kajian ini tidak sedikitpun menyentuh studi kebahasaan maupun kesusasteraannya, dan hanya berfokus pada aspek ide dan gagasannya saja.

Selanjutnya, kajian yang dilakukan Wan Mohd Nor Wan Daud & Khalif Muammar (2009),[38] terhadap naskah *Durr al-farā'id* Karangan Syaikh Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Wan Mohd Nor Wan Daud& Khalif Muammar melakukan kajian terhadap manuskrip *Durr al-farā'id* karya al-Rānīrī, dalam rangka melihat seberapa besar orisinalitas pemikiran al-Rānirī dalam naskah *Durr al-farā'id,* sekaligus untuk melihat sejauhmana konteks masyarakat Nusantara yang direkam oleh naskah tersebut. Peneliti melakukan perbandingan dengan karya-karya sejenis dalam hal bidang tauhid seperti kitab *al-Farq bayn al-firaq* karya 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H/ 1037 M), kitab *'Aqā'id al-*

[37] Edwin Wieringa, "The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The 'koteubah' of the Acehnesse Epic, "Hikayat Prang Gompeuni", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 61, No. 2 (1998).*

[38] Wan Mohd Nor Wan Daud & Khalif Muammar, "Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masehi Berdasarkan Manuskrip *Durr al-Fara'id* Karangan Sheikh Nurudin al-Raniri" *International Journal of the Malay World and Civilisation (2009).*

nasafī karya Imām Abū Hafṣ Umar al-Nasafī (w.537 H/1142 M), kitab *al-ʿAqīdah al- ṭahawīyah* karya Abū Jaʿfar al- Ṭahawī (239-321 H).

Setelah melakukan perbandingan isi dan redaksi dengan beberapa kitab yang dianggap memiliki kesamaan isi dan ajaran tersebut, peneliti kemudian menyimpulkan bahwa kitab *Durr al-farāʾid* karangan Syaikh Nūr al-Dīn al-Rānīrī adalah karya orisinal dalam konteks Islam Nusantara. Walaupun kitab *Durr al-farāʾid* adalah karya terjemahan dari *Sharḥ al-ʿaqāʾid al-nasafīyah* oleh al-Taftazanī, namun al-Rānīrī menyumbang lebih kurang 50% daripada pemikirannya sendiri serta menyesuaikannya dengan konteks alam dan budaya Melayu. Karena disandingkan dengan karya besar *ʿAqāʾid al-nasafī* yang telah diterima luas di dunia Islam, maka karya ini kemudian dianggap pantas disebut sebagai sebuah karya besar yang menggambarkan sudut pandang (*world view*) umat Islam di Alam Melayu pada abad ke-17. Dalam konteks ini penting ditegaskan bahwa kajian ini memang melihat aspek orisinalitas karya salah satu ulama Nusantara yaitu al-Ranirī, namun bukan dalam konteks kajian kesusasteraan.

Kajian lainnya adalah seperti yang dilakukan Erwin Wuryanti (2011),[39] terhadap naskah *Suluk Pethapralaya.* Penelitian ini merupakan studi filologi terhadap naskah jawa kuno *Suluk Pethapralaya* yang merupakan karya sastra yang ditulis dengan aksara Jawa kuno. Isinya tentang hubungan manusia dengan Allah dan manusia dengan manusia itu sendiri, berbentuk teks dan menggunakan lebih dari satu bahasa. Hasil penelitian ini berupa deskripsi tentang diksi yang dipakai pengarang, seperti; (1) ragam bahasa dalam naskah *Suluk Pethapralaya*, (2) jenis makna yang meliputi: makna leksikan, makna referensial, makna denotasi, makna konotasi, makna asosiatif. (3) relasi makna yang meliputi: sinonim, antonim, homonim, hiponim, polisemi. Berikutnya adalah deskripsi tentang gaya bahasa yang dipakai pengarang yang seperti; (1) *pepindhan*, (2) *purwakanthi*, *tembung entar*, dan *bebasan*.

[39] Erwin Wuryanti, "Diksi dan Gaya Bahasa dalam Naskah Suluk Pethapralaya (Kajian Stilistika)", *Tesis Univesitas Negeri Surabaya (2011)*.

Berikutnya, penelitian yang dilakukan Sunarya (2011),[40] yang melakukan kajian terhadap naskah *Serat Wicara Keras*. Penelitian ini merupakan kajian linguistik yang secara khusus melihat aspek stilistika terhadap *Serat Wicara Keras Karya R. Ng. Yasasipura II*. Kajiannya tentang karakteristik penggunaan bahasa dan bentuk-bentuk deviasinya dilihat dari aspek bunyi, aspek kata, dan aspek kalimat, gaya bahasa yang tampak dominan, Pencitraan yang ditimbulkan dari gaya bahasa yang digunakan, serta latar belakang sosial politik yang tercermin di dalamnya. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif.

Kajian selanjutnya adalah yang dilakukan Muhammad Qusthulani MZ (2011),[41] terhadap teks *naẓm Matn alfīyah* karya Ibn Malik. Dalam penelitian ini penulis melakukan kajian terhadap teks *Matn alfīyah* tersebut dalam sudut pandang kesusasteraan yaitu pada aspek *imageri*nya (*al-khayāl*). Dalam kajiannya penulis mencoba melihat dan menjelaskan dualisme makna yang diberikan penafsir atau pembaca terhadap teks *Matan alfīyah* karya Ibn Malik tersebut. Yaitu, makna teks atau makna asal yang berbicara tentang sistem gramatika bahasa Arab, dan makna *imajinatif* yang berusaha dihadirkan pembaca atau penafsir sebagai bentuk kreatifitas pembaca terhadap teks *naẓm* tersebut. Namun, kajian ini berbeda dengan apa yang akan penulis lakukan, di samping perbedaan objek juga perbedaan fokus dan sudut pandang. Jika kajian ini memfokuskan diri pada aspek dualisme pemaknaan *naẓm*, maka penulis lebih menitikberatkan pada aspek gaya bahasa *naẓm*.

Berikutnya, kajian yang dilakukan Syofyan Hadi (2011),[42] terhadap *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb* dengan fokus kajian menghadirkan suntingan teks terhadapnya. Kajian ini memang mengambil naskah *al-Manhal* sebagai objek kajian, tetapi dengan

[40] Sunarya, "Kajian Stilistika Serat Wicara Keras Karya R. Ng. Yasasipura II", *Tesis dalam Program Studi Linguistik, Program Pascasarjana Universitas Sebelas Maret Surakarta (2011)*.

[41] Muhammad Qusthulani MZ, *Dualisme Makna; Independensi Teks Naẓm* (Young Progressive Muslim (2011). Kajian ini merupakan tesis di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

[42] Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Minangkabau* (Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP), 2011). Kajian ini adalah tesis menulis di Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah.

topik dan kajian yang tentu saja sangat jauh berbeda. Dalam kajian tersebut, naskah *al-Manhal* dikaji secara filologis, yaitu menghadirkan suntingan teks sehingga bisa dibaca oleh publik dengan disertakan aparat kritiknya. Di samping suntingan teks penulis juga melakukan kajian konteks dengan sudut pandang sejarah-sosial dalam melihat perkembangan dan dinamika ajaran tarekat Naqshabandiyah di Minangkabau.

Adapun kajian yang akan dilakukan dalam disertasi ini, di samping melibatkan teks-teks lain yang pada bagian penelitian sebelumnya belum tersentuh atau belum lagi ditemukan, penulis akan melihat teks-teks tersebut dalam kaca mata ilmu kebahasaan dan kesusasteraan. Sehingga, kajian, sudut pandang, pendekatan yang digunakan, analisis data maupun hasilnya akan berbeda dengan kajian sebelumnya.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library risearch*) dengan objek penelitian dua teks *naẓm* karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Kedua teks ini masih dalam bentuk manuskrip (naskah kuno) yang tersimpan pada koleksi pribadi dan tersebar di berbagai daerah di Sumatera Barat. Naskah *al-Manhal* sampai saat ini masih tersimpan di sebuah surau tarekat Naqhabandiyah Khalidiyah milik keluarga Syaikh Tuanku Mudiek Tampang di Rao kabupaten Pasaman Barat Sumatera Barat.[43] Sementara naskah *Naẓm Syaikh Isma'il* terdapat tiga varian dan ditemukan pada tiga tempat berbeda di Sumatera Barat.[44] Adapun aspek kajiannya hanya akan difokuskan pada dua aspek; gagasan sufistiknya dan aspek gaya bahasanya.

[43] Naskah *al-Manhal* memang tidak bisa lagi akses publik, karena keluarga pemilik naskah tersebut telah menutup akses pihak luar terhadapnya. Beruntung teman-teman penggiat kajian naskah kuno fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang sdr. Apria Putera, Chairullah, dkk. telah berhasil melakukan digitalisasi saat pertama kali melakukan inventraisasi terhadap tumpukan naskah yang tersimpan di surau tersebut pada tahun 2009. Digitalisasi naskh ini pun penulis peroleh dari Apria Putera dan Khairullah.

[44] Naskah pertama ditemukan di Pasaman, naskah kedua disimpan di Malalo kabupaten Tanah Datar dan naskah ketiga ditemukan di Baruang Balantai, Pesisir Selatan. Dua naskah penulis peroleh digitalnya dari sdr. Khairullah dan Apria Putera, sedangkan satu naskah yang lain penulis berkesempatan melihat fisiknya dan melakukan digitalisasi terhadapnya.

Dalam konteks kajian kebahasaaan, kajian stilistika biasanya dimaksudkan untuk menerangkan hubungan antara bahasa dengan fungsi artistik dan juga maknanya. Di samping itu, ia dapat juga bertujuan untuk menentukan seberapa jauh dan dalam hal apa bahasa yang dipergunakan itu memperlihatkan penyimpangan, dan bagaimana pengarang mempergunakan tanda-tanda linguistik untuk memperoleh efek khusus. Dengan menggunakan gaya bahasa, pemaparan imajinatif menjadi lebih segar dan berkesan.[45] Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan dalam kajian ini adalah pendekatan Geoffrey Leech yang berupaya menghubungkan deskripsi linguistik dengan interpretasi yang kritis. Dalam konteks ini Leech menegaskan bahwa karya sastra mengandung dimensi-dimensi makna tambahan yang beroperasi pula di dalam wacana lainnya. Leech juga mengungkapkan tiga gejala ekspresi sastra yang menghadirkan dimensi-dimensi makna yang berbeda yang tidak tercakup oleh deskripsi linguistik dengan kategori-kategori normalnya. Adapun ketiga gejala ekspresi sastra yang dimaksud adalah *cohesion,*[46] *foregrounding*,[47] dan *cohesion of foregrounding*.[48]

Kajian ini akan menggunakan metode kualitatif karena objek penelitiannya adalah stilistika puisi (*al-naẓm*) yang merupakan data kualitatif, yakni data yang disajikan dalam bentuk kata verbal dan wacana yang terkandung dalam teks-teks puisi karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Metode kualitatif dilakukan untuk menemukan makna dan fungsi stilistika itu dalam teks secara total dari karya

[45] Albertine Minderep, *Metode Karakterisasi Telaah Fiksi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 51-52.

[46] *Cohesion* ialah hubungan intratekstual antara unsur gramatikal dengan unsur leksikal yang jalin-menjalin dalam sebuah teks sehingga menjadi sebuah unit wacana yang lengkap; dengan demikian keduanya menyampaikan makna teks sebagai satu kesatuan.

[47] *Foregrounding* merupakan gejala khas yang hanya terdapat dalam karya sastra. Ia merupakan penyimpangan yang disengaja dari norma-norma bahasa atau dari konvensi-konvensi yang berlaku; melawan penggunaan bahasa yang normal.

[48] *Cohesion of foregrounding* adalah penyimpangan-penyimpangan dalam teks yang dihubungkan dengan bentuk lain untuk membentuk pola-pola intratekstual. Lihat Pendektan ini dituangkan dalam Geoffrey Leech, *Style in Fiction: a Linguistic Introduction to English Fictional Prose* (London: Longman,1981). Namun penjelasan ini penulis kutip dari Abdul Rosid, "Kajian Stilistika dan Nilai Budaya Dalam Puisi Indonesia Sebagai Bahan Pembelajaran Sastra Kelas VIII MTs Misykat al-Anwar Kwaron Jombang" *Tesis di Universitas Pendidikan Indonesia (UPI) Bandung*, (2011), 25-27.

sastra yang diteliti. Di mana dengan menggunakan metode kualitatif stilistika sastra akan ditentukan kemampuan sastrawan atau pengarang dalam mengekspresikan kualitas penggunaan gaya bahasa. Dengan ungkapan lain dengan metode ini ditentukan bobot stilistika sastrawan dalam karya sastranya.

Selanjutnya, analisis makna dilakukan dengan menggunakan metode pembacaan model semiotik[49] yang terdiri atas pembacaan heuristik dan pembacaan hermeneutik. Pembacaan heuristik adalah pembacaan menurut sistem semiotik tingkat pertama yakni pembacaan menurut konvensi bahasa. Pembacaan hermeneutik (retroaktif) adalah pembacaan berulang-ulang dengan memberikan interpretasi berdasarkan sistem tanda semiotik tingkat kedua sesuai dengan konvensi sastra.[50] Pendekatan inilah yang ditawarkan oleh Michael Riffaterre dan dianggap banyak pengkaji sastra sebagai pendekatan yang ideal dalam studi teks.[51]

Adapun langkah yang akan dilakukan dalam analisis makna adalah: Pertama, Menjelaskan bagaimana makna dominan yang dikandung teks dan makna juga yang bersifat spesifik. Kedua, Menunjukkan makna-makna apa saja yang melekat pada teks, terutama adanya makna yang tersembunyi yang terkandung dalam teks. Ketiga, Menganalisis bagaimana keterkaitan teks dengan perjalanan hidup, pengalaman, kenyataan yang pernah dihadapi pengarang dan direkam dalam teks yang menjadi objek penelitian ini.

Di sisi lain, walaupun kajian ini menjadikan manuskrip sebagai sumber utama, namun terhadap kedua teks yang akan dijadikan objek tersebut tidak akan dilakukan kajian secara filologis. Mengingat suntingan terhadap kedua teks tersebut sudah penulis lakukan. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, penulis hanya akan menghadirkan

[49] Semiotik adalah ilmu tentang tanda-tanda dan setiap tanda itu mempunyai arti dan makna, yang ditentukan oleh konvensinya. Sementara karya sastra merupakan struktur tanda-tanda yang bermakna, karena karya sastra itu adalah karya seni yang bermedium bahasa yang notabene dibangun oleh sistem tanda yang mempunyai makna dan arti. Lihat. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Semiotika dan Penerapannya dalam karya Sastra* (Jakarta: Quality Endorsed Company, 2008), 2.

[50] Ali Imron al-Ma'ruf, "Dimensi Sufistik dalam Stilistika Puisi 'Tuhan, Kita Begitu Dekat' Karya Abdul Hadi WM". *TSAQAFA, Jurnal Kajian Seni Budaya Islam PPs Universitas Muhammadiyah Surakarta, Vol 1, No. 1* (Juli 2012), 107.

[51] Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern,* Cetakan ke-2 (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), 209.

teks *al-Manhal* dan teks *Naẓm* yang sudah utuh tanpa aparat kritiknya, kecuali akan ditemukan beberapa catatan kaki yang bertujuan menjelaskan sebuah kata, atau perbaikan dari edisi teks sebelumnya, nama atau istilah yang terdapat dalam teks jika penjelasan tersebut memang dianggap sangat penting. Adapun teks *al-Manhal* karena pada setiap bait ada terjemahan langsung perkata, maka terjemahan bait tetap dihadirkan seperti dalam teks. Sementara teks *Naẓm* karena hanya memiliki bait-bait tanpa ada terjemahan, maka penulis akan menghadirkan terjemahannya sesuai dengan kemampuan penulis menerjemahkannya mengikuti pola dan gaya bahasa teks itu sendiri. Hal itu penulis lakukan akan terdapat kesamaan format kedua teks yang dihadirkan dalam kajian ini.

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan penelitian ini terdiri dari :

Bab I, merupakan pendahuluan yang berisi penjelasan tentang latar belakang dan pentingnya kajian orisinalitas gagasan (ide) dan gaya bahasa (stilistika) terhadap teks *naẓm* karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Dalam bagian ini juga dijelaskan beberapa rumusan yang bersifat teoritis dan metodologis seperti, rumusan dan batasan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian serta sistematika penulisan.

BAB II, membahas tinjauan teoritis tentang sufisme, stilistika dan kesusasteraan, serta perdebatan akademis seputar orisinalitas karya sastra Nusantara. Pembahasannya meliputi sufisme dan tradisi tesusasteraan di dunia Islam, stilistika dalam ekspresi sastra sufistik, karakteristik stilistika kesusasteraan Arab, konsepsi sastra sufistik nusantara, dan diskursus orisinalitas sastra sufistik Nusantra. Bab ini merupakan pengantar yang bersifat teoritis untuk memahami penjelasan pada bab empat dan lima sebagai bagian inti penelitian ini.

BAB III, memaparkan dinamika pemikiran dan kepujanggaan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Pembahasannya meliputi biografi dan karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, setting sosial budaya Nusantara-Haramain dan kepujangaan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, serta setting politik keberagamaan Nusantara-Haramain dan gagasan sastra sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Bab ini adalah dalam rangka memberikan pemahan yang utuh terhadap faktor eksternal yang berperan dalam melahirkan ide dan

gagasan sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang dijelaskan dalam bab berikutnya.

Bab IV, menjelaskan tentang orisinalitas gagasan (ide) sufistik dalam karya-karya puisi (*naẓm*) Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Pembahasannya meliputi corak ajaran sufistik dalam karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, isu-isu kontroversial sufistik dalam karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, dan pesan-pesan sufistik dalam konteks kekinian dalam karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.

Bab V, menjelaskan orisinalitas gaya bahasa (stilistika) teks-teks puisi (*naẓm*) Syaikh Isma'il al-Minangkabawi**.** Pembahasannya meliputi; gaya diksi (*ikhtiyār al-alfāẓ*) dan gaya kalimat (*tarākib al-jumal*) teks *al-Manhal* dan teks *Naẓm*, gaya imajinasi (*al-khayāl*) dan bahasa figuratif (*al-tashbīh, al-majāz dan al-kināyah*) teks *al-Manhal* dan teks *Naẓm*, serta gaya ritme dan rima (*al-wazn* dan *al-qāfiyah*) teks *al-Manhal* dan teks *Naẓm.*

BAB VI, merupakan penutup yang memuat kesimpulan dan saran-saran/ rekomendasi.

BAB II
SUFISME, STILISTIKA DAN ORISINALITAS SASTRA NUSANTARA

Dalam melakukan kajian terhadap sebuah karya sastra sufistik di Nusantara, maka penjelasan tentang sejarah sufistik di dunia Islam adalah sesuatu yang sangat diperlukan untuk bisa melihat secara proporsional bagaimana kedudukan kesusasteraan sufistik di Nusantara dalam konteks pergulatan intelektual dalam kerangka yang lebih luas. Seperti diketahui bahwa sufisme adalah aliran atau gerakan keagamaan yang memiliki keunikan tersendiri dalam upaya pendekatan kepada Tuhan yang lebih mengandalkan rasa melalui latihan-latihan spiritual. Tentu saja pengalaman rohani yang dirasakan oleh setiap sufi akan berbeda sekalipun boleh jadi mereka menempuh jalan atau latihan yang sama. Andaikata pengalaman rohani yang mereka rasakan bisa sama, maka tetap saja penjelasan mereka tentang perasaan dan pengalaman tersebut tidak akan bisa sama dalam bahasa verbalnya. Hal itu dikarenakan bahwa rasa adalah sesuatu yang tidak mungkin bisa diceritakan atau digambarkan secara verbal, baik dalam lisan maupun tulisan kecuali bagi yang sama merasakannya. Oleh karena itu, gaya bahasa dalam sastra sufistik sangatlah simbolik, bahkan cenderung dimanipulitif sedemikian rupa oleh pujangga sufistik untuk sedikit bisa memberikan gambaran dan penjelasaan kepada pihak lain yang ingin mengetahuinya. Dalam konteks ini bisa ditegaskan bahwa pengalaman, perasaan dan gaya bahasa serta pola ungkapan para sufistik terhadap pengelaman spiritual mereka jelas tidak bisa sama antara satu dengan lainnya.

Dalam konteks inilah agaknya klaim orisinalitas karya seorang sufi menjadi benar. Begitulah yang akan terlihat dalam bagian ini betapa perjalanan sejarah menunjukan bahwa setiap sufi yang lahir pada setiap zamannya, hadir dengan gagasan sufistik yang berbeda

dan gaya bahasa yang tidak sama. Tentu saja tidak terkecuali karya-karya sastra sufistik yang lahir dari pengalaman-pengalaman rohani para pujangga sufistik yang pernah lahir di Nusantara.

A. Sufisme dan Tradisi Kesusasteraan di Dunia Islam

Kata sufi (Arab: *al-ṣūfī/*الصوفي) merupakan istilah yang sudah akrab serta sangat familiar terutama bagi umat Islam. Akan tetapi, sampai sejauh ini belum ditemukan kata sepakat tentang dari mana kata tersebut muncul dan berasal.[1] Beragam pendapat para ahli terkait asal usul kata sufi ini. Sebagian berpendapat bahwa kata sufi berasal dari kata *ṣafā* (صفى) yang berarti suci dan bersih.[2] Sehingga kaum sufi diartikan sebagai kelompok orang yang selalu berusaha mensucikan hatinya daripada selain Allah swt dan menjaga kebersihan jiwanya melalui latihan (*al-riyāḍah*) spiritual dengan selalu meningkatkan intensitas ibadah kepada Allah swt.[3] Sebagian lain berpendapat bahwa kata sufi berasal dari *ṣaff* (صَفٌّ) yang berarti barisan.[4] Kaum sufi dalam konteks pengertian kata *ṣaff* ini dimaksudkan sebagai orang-orang yang selalu berada pada baris pertama dan terdepan dalam menuju Allah swt. Hal itu terefleksi dalam aktifitas ibadah mereka yang selalu terdepan jika dibandingkan manusia lain seperti bahwa mereka selalu berada pada barisan pertama dalam shalat berjama'ah di masjid.[5] Memang sudah menjadi kelaziman bahwa *ṣaff* pertama biasanya selalu ditempati oleh orang-orang yang cepat datang ke masjid. Mereka lebih cepat datang dengan tujuan agar mereka bisa lebih banyak melakukan amal-amal sunnat seperti membaca ayat-ayat al-Qur'ān dan berzikir sebelum waktu shalat wajib datang dalam rangka lebih mendekatkan diri kepada Allah swt. Sebagian lagi berpendapat kata sufi berasal dari

[1] Ma'ruf al-Payamani, *Studi Kritis tentang Perbandingan Filsafat Jawa dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1992), 21.

[2] Muhammad Zaki Ibrahim, *Tasawuf Hitam Putih* (Solo: Tiga Serangkai, 2004), 109.

[3] Muhammad Solikhin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syaikh 'Abdul Qadir al-Jailani* (Yogyakarta: Mutiara Media, 2009), 83.

[4] M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Kontekstual* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 3.

[5] Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1994), 53. Nur Hidayat, *Mati Tapi Hidup: Renungan Inspirasi Masalah Sehari-hari* (Bandung: PT. Mizan Publika, 2006), 101.

kata *ṣuffah* (صُفَّةٌ) yang berarti pelana.[6] Kelompok sufi dalam konteks pengertian kata ini *ṣuffah* berawal dari para sahabat kaum Muhajirin yang hijrah bersama Nabi Muhammad saw ke Madinah dengan meninggalkan harta kekayaannya di Makkah. Di Madinah mereka kemudian menjalankan kehidupan sebagai orang yang sangat sederhana bahkan hidup sebagai orang miskin. Mareka sebagian memilih tinggal di masjid Nabi saw dan tidur di atas bangku batu dengan memakai *ṣuffah* (pelana) sebagai bantal.[7] Sementara itu, sebagian lagi berpendapat kata sufi berasal dari kata *sophos* (bahasa Yunani) yang berarti hikmah (kebijaksanaan).[8] Kaum sufi dalam konteks kata *sophos* ini adalah kelompok yang memperoleh hikmah (kebijaksaaan) dari Allah swt, karena kedekatan dengan Allah swt dan kebeningan hati mereka.[9] Dan ada sebagian lagi yang mengatakan bahwa kata sufi berasal dari *ṣūf* (صُوْفٌ) yang berarti kain wol.[10] Di mana dalam sejarah tasawuf, kalau seseorang ingin memasuki jalan sufi, maka dia harus meninggalkan pakaian mewah yang biasa dipakainya dan diganti dengan kain wol kasar yang ditenun secara sederhana dari bulu domba.[11] Pakaian ini melambangkan kesederhanaan serta kejauhan dari segala bentuk gemerlap dunia.[12] Sehingga, sufi dalam konteks pengertian kata *ṣūf* ini adalah kelompok orang yang meninggalkan kemegahan duniawi dan hidup dalam

[6] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 51.

[7] M. Abdul Mujieb, Aḥmad Isma'il, Syafi'i, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali: Mudah Memahami dan Kehidupan Spiritual* (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2009), 32.

[8] Henry Corbin, *L'Imagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi* diterjemahkan oleh Moh. Khozim dan Suhadi, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 30.

[9] R.A Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), 3-4.

[10] Abū Muḥammad 'Abd al-Karīm Ibn 'Aṭā'illāh, *Laṭāif al-Minan,* diterjemahkan oleh Fauzi Faisal Bahreisy, *Latha'if al-Minan: Rahasia Yang Maha Indah* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2008), 274. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vission and Promise of Sufisme, Islam's Mystical Tradition,* diterjemahkan oleh Yuliani Liputo, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2010), 213.

[11] 'Abd al-Qādir Jaylānī, *Sirr al-Asrār wa Muẓhir fi Mā Yaḥtāju ilayhi al-Abrār,* diterjemahkan oleh Zaimul Am, *Secret of The Secret: Hakikat Segala Rahasia Kehidupan* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2008), 183.

[12] Muhammad Sholokhin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syaikh Abdul Qadir al-Jailani* (Yogyakarta: Mutiara Media, 2009), 82.

kesederhaaan dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah swt. Begitulah ragam pendapat para ahli terkait asal usul kata sufi tersebut.

Jika diperhatikan bentuk kata *al-ṣūfī* (الصوفي) ini dalam konteks kosa kata (leksikologi dan morfologi), maka diduga kuat bahwa kata yang disebutkan terakhir yaitu *ṣūf* (صُوْفٌ) adalah asal dari kata sufi atau tasawuf tersebut. Hal itu disebabkan, bahwa kata *ṣūf* (صُوْفٌ) inilah yang hanya bisa berubah menjadi sufi (الصوفي) yang menunjukan makna orang atau pelaku ketika disambungkan dengan huruf *al-yā' al-nisbah* (الياء النسبة). Begitu juga, hanya kata *ṣūf* (صُوْفٌ) ini yang mungkin diubah bentuknya menjadi pola tambahan (*al-mazīd*) seperti menjadi kata *taṣawwuf* (تصوف) dan sejenisnya.[13] Sedangkan kata yang lain, agak sulit atau bisa dikatakan tidak mungkin secara leksikal dan morfologi akan bisa diubah menjadi kata sufi maupun tasawuf.

Bagaimanapun perdebatan para ahli tentang asal kata sufi, namun perbedaaan pendapat tersebut bisa dipertemukan dalam subtansinya yaitu bahwa *tasawwuf* adalah ilmu yang dengannya seorang sufi mengetahui bagaimana menempuh jalan untuk sampai kepada Allah *Malik al-muluk.*[14] Dengan demikian, para sufi adalah orang-orang yang dengan segala kekuatan dan kemampuannya selalu berusaha menemukan jalan untuk mendekatakan dirinya kepada Allah swt dalam kondisi yang sedekat mungkin dengan-Nya. Sehingga, antara dirinya dengan Allah swt tidak ada lagi jarak atau pembatas yang menghalangi untuk berhubungan dan melakukan berkomunikasi. Para sufi adalah orang-orang yang pada akhirnya merasakan kondisi larut bersama Allah swt dalam cinta kasih dan hubungan yang sangat intim melalui proses penyucian jiwanya.[15] Para sufi adalah orang yang selalu berusaha dan melatih diri untuk menyucikan jiwanya demi menjaga kedekatan dan keintiman hubungan dengan Allah swt Yang Maha Suci dan diwujudkan melalui intensitas latihan ibadah (*al-riyāḍah*). Mereka adalah orang yang memiliki kemampuan untuk

[13] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab*, 2528-2529.

[14] 'Abd Allāh Aḥmad ibn 'Ajībah, *Mi'rāj al-Taṣawwuf ilá Ḥaqā'iq al-Taṣawwuf* (al-Maghribī: Dār al-Bayḍā', tt), 26-27.

[15] William C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction* (Oxford: One World, 2000), 74-75.

selalu menjaga diri agar tetap berada di barisan terdepan dalam shalat dan ibadah lainnya, berjuang meninggalkan segala gemerlap dunia dan hidup dalam kesederhaan, serta selalu mendambakan hikmah dari Allah swt. Semua itu adalah wujud dari cinta kasih yang paling tinggi seorang hamba terhadap Tuhan-nya dalam upaya memperoleh kedekatan yang sempurna dengan-Nya.[16]

Di sinilah letak perbedaan antara seorang sufi dan yang bukan sufi dalam hal berhubungan dengan Allah swt. Seorang ahli syariat (*al-fāqih*) mencari dan mendekati Allah swt dengan kepatuhan menurut aturan syariat yang bersifat formal dan normatif. Sedangkan, seorang filosof mencari dan mendekati Tuhan dengan bertumpu pada akal dan logika/*al-'aql* (العقل). Sementara itu, seorang sufi mencari dan mendekati Tuhan melalui cinta dengan lebih mengandalkan rasa/*al-dhawq* (الذوق).[17] Sehingga, boleh dikatakan bahwa seorang sufi karena lebih mengandalkan dan mengedepankan perasaan dalam mencari dan mendekati Tuhan sebagai hakikat kebenaran, maka semenjak awal perjalanan sejarah tasawuf di dunia Islam ajarannya selalu identik dan diformulasikan oleh para tokoh atau pelakunya melalui ungkapan-ungkapan indah berupa syair atau puisi.[18] Tidak jarang kemudian ungkapan tentang apa yang dirasakan atau dialami sang sufi dari pengalaman Spiritualnya tersebut, terkadang sulit dimengerti oleh kalangan awam yang tidak ikut atau belum merasakan seperti yang dirasakan dan dialami sang sufi. Ibarat seorang yang baru saja merasakan manisnya rasa gula, maka rasa manis itu tidak akan pernah bisa diceritakannya dengan kata-kata. Orang yang mendengarpun tidak akan pernah mengerti kecuali jika yang bersangkutan sudah pernah atau ikut pula merasakan manisnya gula itu. Ungkapan-ungkapan perasaan atau pengalaman seorang sufi itupun seringkali keluar tanpa bisa dimengerti layaknya ungkapan

[16] Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: PT. Pustaka Mizan, 2006), 45-46.

[17] Ali Harb, *Naqd al- Ḥaqīqah,* ditarjemahkan oleh Sunarwoto Dema, *Benar Kritik Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 4.

[18] Bahkan keterkaitan yang erat antara dunia sufi dengan dunia sastra tidak hanya muncul dan terjadi di dunia sufisme Islam, namun juga terjadi dalam tradisi mistikus agama lainnya. Di Eropa misalnya muncul penyair tasawuf Kristiani seperti Dante Aligheri dan Goethe pada abad pertengahan hingga nama Jibran Khalil Jibran yang dikenal dengan karya *Sang Nabi*nya. Lihat Marietta T. Stepaniats, *Sufi Wisdom* (New York: State University of New York Press, 1994), 89-94.

yang keluar dari seorang yang sedang "mabuk cinta". Akibatnya, ungkapan tersebut jika didengar oleh orang kebanyakan yang tidak mengerti karena tidak ikut merasakanya kemudian dianggap sesat atau gila.[19]

Pada awal perjalanan seorang calon sufi dalam menjalin hubungan dengan Tuhan, biasanya dimulai dari rasa takut atas dosa-dosa yang pernah dilakukannya di masa lalu. Perasaan takut inilah yang menjadi dasar bagi munculnya sikap rohani awal seorang sufi yang disebut rasa takut/*al-khawf* (الخوف).[20] Rasa takut/*al-khawf* itu kemudian berubah menjadi rasa cemas apakah tobatnya akan diterima Tuhan, sehingga perasaan ini akan membuatnya diliputi perasaan penuh harap akan kemurahan rahmat Tuhan yang kemudian melahirkan sikap harap dan cemas/ *al-rajā´* (الرجاء).[21] Sikap penuh harap ini kemudian terus berkembang yang kemudian memunculkan perasaan optimisme akan kasih sayang Tuhan. Seorang calon sufi kemudian menyadari dan meyakini bahwa Tuhan bukanlah Zat yang suka murka, tapi Dia adalah Zat yang Maha Penyayang dan Maha Pengasih kepada hamba-Nya. Maka rasa takut dan cemas itupun secara perlahan hilang dari dirinya dan berganti dengan perasaan lain berupa harap dan melahirkan rasa cinta kepada Tuhan-nya. Rasa cinta ini terus tumbuh dan bergelora di dalam hatinya yang pada tingkat dan kondisi rohani seperti ini, seorang sufi disebut berada pada stasiun *al-maḥabbah al-ilāhīyah* (cinta Tuhan).[22]

Sikap *al-maḥabbah al-ilāhīyah* (المحبة الإلهية) inilah konsep ajaran sufi awal yang pada mulanya diperkenalkan oleh Rābi'ah al-

[19] Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme* (Bandung: Hikmah Mizan Publika, 2006), 67.

[20] Robert Frager, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony,* diterjemahkan oleh Hasmiyah Ra'uf, *Hati, Diri, & Jiwa: Psikologi Sufi Untuk Transformasi* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), 65.

[21] *Al-khawf* dan *al-rajā´* ini adalah ajaran sufi yang dikenalkan oleh Ḥasan al-Baṣrī. Namun, ajaran ini belum dianggap sebagai konsep sufistik, karena *al-khawf* dan *al-rajā´* sesungguhnya adalah lebih tepat disebut sikap rohani seseorang. Keduanya belum lagi bisa digolongkan kepada *maqām* (*station*) dalam perjalanan spiritual. Oleh karena itu, Ḥasan al-Baṣrī tidak disebut sebagai tokoh yang memiliki ajaran atau konsepsi sufistik tertentu seperti halnya sufi-sufi setelahnya seperti Rābi'ah, al-Ḥallāj, al-Busṭāmī, Ibn 'Arabī dan sebagainya. Lihat Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri Dengan Ilahi,* 377.

[22] Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition,* diterjemahkan oleh Yuliani Lipoto, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2010), 214.

'Adawīyah (713-801 M). Konsep cinta murni (المحبة الخالصة) kepada Allah swt ini kemudian menjadikan Rābi'ah al-'Adawīyah menempati posisi terhormat dalam dunia sufi yang oleh sebagian ahli dia disebut sebagai "mahkota kaum pria".[23] Konsep cinta murni/*al-maḥabbah al-khāliṣah* inilah yang kemudian menjadi ajaran awal kaum sufi yang dilanjutkan oleh sufi-sufi berikutnya yang kemudian melahirkan konsep sufistik yang bermacam-macam.[24] Cintanya yang dalam kepada Tuhan memang telah memalingkan Rābi'ah al-'Adawīyah dari segala sesuatu selain Tuhan. Cinta inilah yang kemudian dilukiskan dengan sangat indah oleh Rābi'ah al-'Adawīyah dan untaian bait-bait syairnya.[25] Salah satunya seperti dalam bait berikut.

أُحِبُّكَ حُبَّيْنِ حُبَّ الْهَوَى * وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَا

فأَمَّا الَّذِيْ هُوَ حُبُّ الْهَوَى * فَشُغْلِيْ بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَا

وَأَمَّا الَّذِيْ أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ * فَكَشْفُكَ لِيْ الْحُجَبَ حَتَّى أَرَاكَا

فَلاَ الْحَمْدَ فِي ذَا وَلاَ ذَاكَ لِيْ * وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِيْ ذَا وَذَاكَا

Aku mencintai-Mu dengan dua macam cinta; cinta asmara *
dan cinta karena Kau memang berhak dicintai.
Adapun bentuk cinta asmara pada-Mu *
aku hanya sibuk mengingat-Mu hingga ku lupa selain Diri-Mu.
Sedangkan cinta karena Engkau memang berhak dicintai *
Kau singkapkan tirai untukku hingga aku mampu menatap-Mu.
Maka, tiada pujian terhadap apapun bagiku*
Kecuali hanya untuk-Mu semua bentuk pujianku.[26]

Setelah masa Rābi'ah al-'Adawīyah, maka bermunculanlah banyak tokoh sufi dengan berbagai paham, kecenderungan dan aliran

[23] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Kuala Lumpur: Academe Arts and Printing Services, 2008), 38-39.

[24] Margaret Smith, *Rabi'ah The Mystic and Her Fellow-Saint in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2010), 47.

[25] Lihat juga tentang beberapa nasehat dan ajaran sufi Rābi'ah al-'Adawiyah dalam Li Ruhimta, *Kisah Para Salik* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), 141-147.

[26] Muḥammad 'Abd al-Mun'im al-Khafājī, *Al-Adab fī al-Turāth al-Ṣūfī* (al-Fajalah: Maktabat Gharīb, tt), 202. Imām Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Maḥabbah wa-al-Shawq wa-al-Uns wa-al-Riḍā fī Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn Jilid V,* diterjemahkan oleh Abdurrasyid Ridha, *The True Power of Love: Kitab Para Pecinta Allah* (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), 84.

sufistiknya. Setiap sufi yang lahir setelahnya kemudian melahirkan ide, konsep atau ajaran sufistik baru, bahkan juga terkadang unik dan "nyentrik" sehingga tidak jarang memunculkan polemik di dalam tubuh umat Islam sendiri.[27] Hal ini juga sekaligus yang menjadikan kekayaan corak ajaran dan khazanah sufistik yang dihasilkan dalam sejarah panjang perjalanan spiritual umat Islam hingga hari ini. Namun demikian, satu hal yang unik dari fenomena sufi dalam perjalanan sejarahnya bahwa tokoh utama para sufi ini adalah juga para pujangga yang kemudian berupaya menjelaskan atau menggambarkan perasaan dan pengalaman batin mereka melalui bait-bait yang indah, apakah dalam bentuk prosa maupun dalam bentuk puisi.[28]

Dhū al-Nūn al-Miṣrī (w.860 M) misalnya, muncul dengan paham *al-ma'rifah*nya (المعرفة). Kecintaan yang sangat tinggi (*al-maḥabbah al-khāliṣah*) kepada Allah swt, akan bermuara pada pengenalan seorang sufi terhadap Tuhan dan sekaligus pengenalan akan dirinya. Pengenalan akan Zat yang dicintai dan terhadap diri inilah yang merupakan hakikat dari konsep *al-ma'rifah* yang dikemukakan Dhū al-Nūn al-Miṣrī dalam banyak ungkapannya. *Al-ma'rifah* merupakan anugerah Allah swt kepada seorang sufi yang dengan ikhlas dan sungguh-sungguh mencintai-Nya. Disebabkan cintanya yang ikhlas dan suci itulah, Allah swt kemudian membukakan tabir dari pandangan sufi tersebut. Sehingga, dengan terbukanya tabir itu dia pun dapat menerima cahaya yang dipancarkan Tuhan dan akhirnya dia mampu melihat keindahan-Nya yang abadi lagi tidak terkirakan. Maksudnya, bahwa seorang sufi tidak akan memperoleh *al-ma'rifah* jika bukan karena kemurahan Tuhan semata. Sekiranya Tuhan tidak membukakan tabir-Nya daripada mata hati sang hamba, maka hamba itu tidak akan dapat melihat-Nya. Sebagaimana disebut

[27] Bahkan polemik tidak hanya terjadi antara pengikut tasawuf yang dianggap "aneh" dengan pengikut islam formalistik legalistik saja, namun polemik terkadang juga terjadi di antara sesama pengikut ajaran tasawuf sendiri. Di mana satu sama lain akan saling mengkritik ajaran yang lainnya yang dianggap telah menyimpang dari dasar agama Islam. Lihat misalnya Farhad Daftary (ed), *Intelectual Traditions in Islam,* diterjemahkan oleh Fuad Jabali & Ujang Tholib, *Tradisi-Tradisi Intelektual Islam* (Jakarta: Erlangga, 2002), 221-222.

[28] Robert Frager, *Heart, Self, & Self: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony,* diterjemahkan oleh Hasmiyah Rauf, *Hati, Diri,& Jiwa: Psikologi Sufi Untuk Transformasi* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), 39.

dalam banyak literatur tasawuf, bahwa pada saat seorang sufi berusaha keras menaikkan rohaninya yang rendah menuju Tuhan Yang Maha Tinggi dengan cara mendekatkan diri kepada-Nya, maka Tuhan pun kemudian menurunkan rahmat-Nya dari atas. Dalam konteks ini boleh dikatakan bahwa *al-ma'rifah* datang ketika cinta sufi yang datang dari bawah dibalas Tuhan dengan karunia *al-ma'rifah* dari atas, berupa dibukanya hijab yang sebelumnya menjadi menghalangi Tuhan dan makhluk-Nya. Kondisi inilah yang dalam bahasa sufi disebut *al-mushāhadah* (melihat Tuhan dan kebesaran-Nya).[29]

Dalam konteks cintanya kepada Allah swt dalam rangka mendapatkan *al-ma'rifah* dari Allah swt, Dhū al-Nūn al-Miṣrī pernah berucap dalam bait-baitnya seperti berikut.

يَا إِلَهِيْ! بِأَيِّ رِجْلٍ أَمْشِي إِلَيْكَ؟
أَمْ بِأَيِّ عَيْنٍ أَنْظُرُ إِلَيْكَ؟
أَمْ بِأَيِّ لِسَانٍ أُنَاجِيْكَ؟
أَمْ بِأَيِّ يَدٍ أَدْعُوْكَ؟

Ya Tuhan! Dengan kaki yang mana aku akan berjalan menuju-Mu?
Atau dengan mata yang mana aku akan memangdang-Mu?
Atau dengan lidah yang mana aku memanggil-Mu?
Atau dengan tangan yang mana aku meminta pada-Mu?[30]

Perasaan cinta Tuhan yang sangat tinggi inilah yang akhirnya mengantarkan Dhū al-Nūn al-Miṣrī memperoleh *al-ma'rifah* dan juga *al-mushāhadah*. Tuhan membalas cinta Dhū al-Nūn al-Miṣrī dengan membukan hijab di dalam hatinya, sehingga dia bisa mengenal Tuhan melalui pintu *al-ma'rifah*-Nya. Terkait *al-mushādah* Dhū al-Nūn al-Miṣrī pernah berucap seperti dalam bait berikut.

[29]Agiel Siradj, "Perkembangan Tasawuf dalam Islam", *Jurnal Media, IAIN Wali Songo Semarang, Edisi 32. Th. IX* (*Januarai 2000),* 10.

[30] Muḥammad ibn Ḥasān ibn 'Āqīl Mūsā al-Sharīf, *Tasbīḥ wa-Munājāt wa-Thanā' 'Alá Mālik al-Arḍ wa-al-Samā'* (Riyāḍ: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', 2000), 88.

أَمُوْتُ وَمَا مَاتَتْ إِلَيْكَ صَبَابَتِيْ * وَلاَ قَضَيْتُ مِنْ صِدْقِ حُبِّكَ أَوْطَارِيْ
تَحْمِلُ قَلْبِيْ مَا لاَ أَبُثُّهُ * وَإِنْ طَالَ سَقَمِيْ فِيْكَ أَوْطَالَ إِضْرَارِيْ

Aku mati dan tetapi cintaku kepada-Mu tidak akan pernah mati *
dan saya tidak akan habis dan lenyap karena kebenaran cintaku
Hatiku memikul apa yang tidak saya hembuskan *
jika lama rindu dendamku pada-Mu atau lama sakitku.[31]

Dalam bait lain Dhū al-Nūn al-Miṣrī juga berkata.

لَكَ مِنْ قَلْبِيَ الْمَكَانُ الْمَصُوْنُ *كُلُّ لَوْمٍ عَلَيَّ فِيْكَ يَهُوْنُ
لَكَ الْعَزْمُ بِأَنْ أَكُوْنَ قَتِيْلاً * فِيْكَ وَالصَّبْرُ عَنْكَ مَا لاَ يَكُوْنُ

Bagi-Mu di hatiku ada relung yang terjaga *
setiap cercaan-Mu yang tertuju kepadaku sangatlah ringan
Bagi-Mu ada tekad agar aku terbunuh *
tetapi kesabaran atas penanggungan dari-Mu tiada tertanding.[32]

Berikutnya, muncul nama sufi besar lainnya al-Junayd al-Baghdādī (w. 297 H/ 910 M) dengan paham rindu rendam pada Tuhan/*al-shawqah* (الشوقة).[33] Walaupun sebagian pihak kemudian menyebutkan bahwa konsep-konsep pemikiran tasawuf al-Junayd masih belum tersusun secara sistematis, tetapi ajaran sufistiknya tetap memiliki karakter khusus yang lebih banyak dijelaskan lewat ungkapan-ungkapan verbalnya. Di antaranya adalah bahwa al-Junayd adalah sosok sufi yang mengajarkan dan menekankan pada keseimbangan penerapan ilmu syariat dan ilmu hakikat. Pengenalan akan Tuhan baru bisa dicapai ketika seorang *sālik* menjalankan *al-sharī'ah* dengan sungguh-sungguh dan benar. Aktifitas syariat inilah yang melahirkan kenikmatan berhubungan dengan Tuhan sehingga pada akhirnya Tuhan menyingkapkan hijab-Nya pada sang hamba tersebut. Itulah yang terlihat dalam banyak bait al-Junyd seperti berikut.

[31] Shawqī Ḍayf, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī al-'Ashr al-'Abbāsī al-Thānī* (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, tt), 476.

[32] Li Ruhimta, *Kisah Para Salik* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), 25-26.

[33] Muhammad Shalikin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syeikh Abdul Qadir al-Jailani* (Yogyakarta: Mutiara Media, 2009), 29.

حَاضِرٌ فِيْ الْقَلْبِ يَعْمُرُهُ * لَسْتُ أَنْسَاهُ فَأَذْكُرُهُ
فَهُوَ مَوْلَايَ وَمُعْتَمَدِيْ * وَنَصِيْبِيْ مَنْهُ أَوْفَرُهُ
وَتَحَقَّقْتُكَ فِيْ السِّرِّ * فَنَاجَاكَ لِسَانِيْ
فَاجْتَمَعْنَا لِمَعَانٍ * وَافْتَرَقْنَا لِمَعَانِيْ
إِنْ يَكُنْ غَيْبَكَ التَّعْظِيْمُ عَنْ لَحْظِ عِيَانِيْ
فَلَقَدْ صَيَّرَكَ الْوِجْدُ مِنَ الْأَحْشَاءِ دَانِيْ

Dia selalu hadir di dalam hati yang memakmurkan-Nya *
Aku tiada bisa melupakannya, maka selalu aku mengingat-Nya
Dia adalah pujaan dan tujuanku *
bagian diriku yang telah disempurnalan-Nya
Saya nyatakan Engkau dalam rahasiaku *
Maka lidahku selalu memanggil-Mu
Kami menyatu dalam makna *
kami berpisah dalam makna
Jika pengagungan-Mu melenyapkan-Mu dari lirikan mataku
Maka sungguh *wijd*-ku menjadikan-Mu isian yang mendekatkanku pada-Mu.[34]

Berikutnya, ada nama Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj (858-922 M) dengan paham *al-ḥulūl*nya (الحلول). Seorang sufi yang mengalami persatuan dengan Tuhan yang pada akhirnya dijatuhi hukuman mati dan mayatnya dibakar serta debunya dibuang ke sungai Tigris. Adalah ucapan *shaṭahat*nya[35] "*Anā al-Ḥaqq*" (Akulah Tuhan) yang akhirnya membawanya menemui ajal di tiang gantungan.[36] Pengalaman

[34] Abu Naṣr al-Sirāj al-Ṭūsī, *al-Luma'* (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1960), 280.

[35] *Al-Shaṭaḥāt* (الشطحات) dalam bahasa Arab berarti gerak. Yakni gerak yang bersumber dari perasaan, ketika menjadi kuat dan meluap, lalu melahirkan ungkapan yang terasa asing kedengarannya. *Al-shaṭah* (الشطح) pada intinya adalah penyingkapan pengalaman sufi tentang kesatuannya dengan Tuhan yang oleh kebanyak manusia tidak bisa dimengerti keadaannya. Lihat Mulyadi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), 237. Lihat juga Adonis, *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil: Bahthun fi al-Ibdā' wa-al-Itbā' 'Inda al-'Arab, Juz 2* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2003), 96-97.

[36] Lihat lebih jauh Louis Massignon, *Hallaj: Mystic and Martyr of Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 64.

persatuannya dengan Tuhan yang turun ke bumi (*al-tanazzul*) telah menjadikan al-Ḥallāj seorang yang mabuk sehingga mengeluarkan ungkapan-ungkapan yang oleh ulama-ulama *zāhirī* (*al-fuqahā'*) dianggap sesat. Dalam literatur tasawuf, *al-ḥulūl* diartikan sebagai bentuk terjadinya penyatuan rohani antara Tuhan dan Makhluk. Di mana Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk bersemayam di dalamnya karena dalam diri manusia terdapat sifat-sifat ketuhanan (*al-lahūt*). *Al-tanazzul* tersebut terjadi setelah manusia berupaya menghancurkan sifat-sifat kemanusiaan (*al-nāsūt*) yang ada dalam dirinya sehingga yang tinggal adalah sifat ketuhanan (*al-lāhūt*). Pada saat itulah Tuhan turun (*al-tanazzul*) dan bersemayam dalam diri yang sudah hanya menyisakan sifat ketuhanan (*al-lāhūt*) tersebut di dalam dirinya. Lihatlah ungkapan al-Ḥallāj dalam bait-bait berikut.

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوْتَهُ * سِرُّ سَنَا لَاهُوْتِهِ الثَّاقِبِ

ثُمَّ بَدَا لِخَلْقِهِ ظَاهِرًا * فِي صُوْرَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ

Maha Suci Diri Yang sifat kemanusiaan-Nya *
membukakan rahasia cahaya ketuhanan-Nya yang gemilang
Kemudian kelihatan bagi makhluk-Nya dengan nyata*
dalam bentuk manusia yang makan dan minum.[37]

Tentang hakikat *al-ḥulūl* dalam baitnya al-Ḥallāj lebih lanjut mengungkapkan.

مَزَجَتْ رُوْحُكَ فِي رُوْحِيْ كَمَا * تَمْزَجُ الْخَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزُّلَالِ

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِيْ * فَإِذًا أَنْتَ أَنَا فِيْ كُلِّ حَالٍ

Jiwa-Mu disatukan dengan jiwaku *
sebagaimana anggur disatukan dengan air suci.
Jika Engkau disentuh sesuatu aku disentuhnya pula *
maka ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah aku.[38]

Dalam bait yang lain dia juga berkata tentang kondisi *al-ḥulūl* yang dirasakannya.

[37] Sayyid Ḥusayn al-'Affānī, *Rawḍat al-Nāẓir wa-Nuzhat al-Khāṭir: Al-Juz' min Jins al-'Amal, Juz 1* (al-Qāhirah: Al-Maktabah Ibn Ṭaymiyah, 1996), 372.

[38] Shawqi Ḍayf, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī al-'Aṣr al-'Abbāsī al-Thānī,* 480.

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا * نَحْنُ رُوْحَانِ حَلَلْنَا بَدْنَا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِيْ أَبْصَرْتُهُ * وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

Aku adalah Dia yang kucintai, dan Dia yang kucintai adalah aku *
Kami adalah dua jiwa yang menempati satu tubuh.
Jika Engkau lihat aku, engkau lihat Dia *
dan jika engkau lihat Dia engkau lihat Kami.[39]

Dalam bait lain juga al-Ḥallāj menyebutkan *al-ḥulūl* tersebut dengan ungkapan.

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِيْ * فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتَ

فَلَيْسَ لِلْأَيْنَ مِنْكَ أَيْنَ * وَلَيْسَ أَيْنَ بِحَيْثُ أَنْتَ

Aku melihat Tuhanku dengan mata hatiku *
maka aku berkata: Siapa Engkau? Dia menjawab, engkau.
Maka, Engkau tiada lagi ada di mana-mana *
dan tiadalah di mana-mana kecuali di sana engkau.[40]

Masa berikutnya, muncul nama sufi besar lainya yaitu Abū Yazīd al-Busṭāmī (w. 874 M) yang dikenal dengan paham *al-ittiḥād*nya (الاتحاد).[41] Menurut Abū Yazīd al-Busṭāmī, seorang sufi yang sudah berhasil menangkap cahaya *al-ma'rifah* dengan mata hatinya, maka hatinya akan dipenuhi rasa cinta yang mendalam kepada Tuhan. Rasa cinta yang mendalam inilah yang pada gilirannya mendorong seorang sufi untuk terus melanjutkan perjalanan rohaninya menuju stasiun yang lebih tinggi lagi. Perjalanan menuju Tuhan ini digambarkan sebagai naiknya seorang hamba untuk mencapai Tuhan (*al-taraqqī*). Perjalanan naik inilah yang pada akhirnya bermuara pada suatu kondisi yang oleh Abū Yazīd al-Busṭāmī disebut dengan *al-ittiḥād*.[42] Pengalaman *ittiḥād* ini kemudian diungkapkan oleh Abū Yazīd al-Busṭāmī dalam banyak ucapannya, seperti dalam bait berikut.

---

[39] Aḥmad 'Abd al-Sattār al-Jawarī, *al-Shi'r fi Baghdād Ḥattá Nihāyat al-Qarn al-Thālith al-Hijrī* (Beirut: Al-Mu'assasat al-'Arabīyah li-al-Dirāsāt wa-al-Nashr, 2006), 299.

[40] 'Alī al-Khaṭīb, *Ittijāhāt al-Adab al-Ṣūfī: Bayna al-Ḥallāj wa-ibn 'Arabī* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1303 H), 465.

[41] M. Abdul Mujieb, Aḥmad Isma'il, syafi'I, *Ensiklopedia Tasawuf,* 19.

[42] Lihat diantara ungkapan Abu Yazid tentang ajaran *ittiḥādnya* dalam James Fadiman& Robert Frager (ED), *Essential Sufism* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 200.

أَعْرِفُهُ بِيْ حَتَّى فَنَيْتُ * ثُمَّ عَرَفْتُهُ بِهِ فَحَيَيْتُ
جَنَّنِي بِي فَمُتُّ * ثُمَّ جَنَّنِي بِهِ فَعِشْتُ
فَقُلْتُ الْجُنُوْنُ بِيْ فَنَاءٌ * وَالْجُنُوْنِ بِكَ بَقَاءٌ

Aku kenal Dia melalui diriku hingga aku *fanā**
kemudian aku kenal Dia melalui diri-Nya maka aku pun hidup
Dia membuat aku gila pada diriku sehingga aku mati*
Kemudian Dia menjadikan aku gila pada-Nya dan aku pun hidup.
Aku berkata, gila pada diriku adalah *fanā'**
dan gila pada-Mu adalah *baqā*[43]

Ketika Abū Yazīd al-Busṭāmī mengalami *al-ittiḥād* (penyatuan), maka muncullah beberapa ungkapan *al-shaṭāhat* dari lidahnya, layaknya seorang yang sedang mabuk. Di antara ungkapan mabuk Abū Yazīd al-Busṭāmī tersebut seperti terlihat dalam ungkapan bait-baitnya berikut.

رَفَعْتُ مَرَّةً حَتَّى أَقَمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ * فَقَالَ لِيْ يَا أَبَا يَزِيْدُ إِنَّ خَلْقِيْ يُرِيْدُوْنَ أَنْ يَرَوْكَ
فَقُلْتُ يَا عَزِيْزِيْ لَا أُحِبُّ أَنْ أَرَاهُمْ * فَإِنْ أَحْبَبْتَ ذَلِكَ مِنِّي فَإِنِّي لَا أَقْدِرُ أَنْ أُخَالِفَكَ
فَزَيِّنِّيْ بِوَحْدَانِيَّتِكَ حَتَّى إِذَا رَأَنِي خَلْقُكَ * قَالُوْا رَأَيْنَاكَ فَتَكُوْنَ أَنْتَ ذَاكَ وَلَا أَكُوْنَ انَا هُنَاكَ

Pada suatu ketika aku dinaikkan ke hadirat Tuhan *
Lalu Ia berkata, "Abū Yazīd, makhluk-makhluk-Ku sangat ingin memandangmu.
Aku menjawab, "Kekasihku, aku tak ingin melihat mereka *
Tetapi jika itu kehendak-Mu.
Hiasilah aku dengan kekuasaan-Mu sehingga jika makhluk-makhluk-Mu memandangku*
mereka akan berkata, "Kami telah melihat-Mu" Engkaulah itu yang mereka lihat dan aku tidak berada di hadapan mereka itu.[44]

[43] Muḥammad Ghazī 'Urabī, *Sharḥ Shaṭaḥat al-Busṭāmī* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'rifah, 1997), 70. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 81. Dan lihat juga lebih lanjut tentang beberapa ungkapan mabuk Abū Yazīd ini dalam 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Sulṭān al-'Ārifīn Abū Yazīd al-Busṭmī* (al-Qāhirah: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1976), 92-94.

[44] M. Abdul Mujieb, Aḥmad Ismail, Syafi'ah, *Ensiklopedi Tasawuf Imam al-Ghazali; Mudah Memahami dan menjalani kehidupan Spiritual* (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2009), 212.

Pada masa setelahnya, muncul lagi seorang tokoh sufi besar lainnya bernama Muḥy al-Dīn ibn 'Arabī (1165-1240 M) yang dikenal dengan ajaran kesatuan wujud makhluk dengan Tuhan atau yang biasa disebut dengan konsep ajaran *waḥdat al-wujūd* (وحدة الوجود).[45] Dalam pandangan Ibn 'Arabī, alam adalah penampakan diri atau *tajallī* dari Tuhan. Alam semesta adalah cermin yang di dalamnya terdapat gambar Tuhan. Dengan kata lain, alam adalah bayangan Tuhan. Sebagai bayangan, wujud alam tak akan ada tanpa wujud Tuhan. Wujud alam tergantung pada wujud Tuhan. Sebagai bayangan, wujud alam bersatu dengan wujud Tuhan inilah yang dikenal dalam ajaran *waḥdat al-wujūd*. Di mana, dipahami bahwa yang ada di alam ini kelihatannya banyak tetapi pada hakikatnya satu. Keadaan ini tak ubahnya sebagai orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin, ia lihat dirinya. Di dalam cermin, dirinya kelihatan banyak, tetapi pada hakekatnya dirinya hanya satu. Adapun yang lain dan yang banyak tersebut adalah bayangannya saja.[46] Hal itulah yang terlihat pada ungkapan Ibn 'Arabī dalam bait berikut.

يَا خالِقَ الْأَشْيَاءِ فِي نَفْسِهِ * أَنْتَ لِمَا تَخْلُقُ جامِعٌ

تَخْلُقُ مَا لَا يَنْتَهِي كَوْنُهُ * فِيْكَ فَأَنْتَ الضَّيِّقُ الْوَاسِعُ

فَالْحَقُّ خَلْقٌ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوْا * وَلَيْسَ خَلْقًا بِهَذَا الْوَجْهِ فَادَّكِرُوْا

Wahai, Pencipta segala sesuatu dalam diri-Nya *
Engkau bersatu dengan apa yang telah Engkau ciptakan.
Engkau menciptakan sesuatu yang tanpa akhir keberadaanya *
dalam diri-Mu kesempitan dan kelapangan
maka yang Haq adalah makhluk dengan bentuk ini maka pelajarilah *
dan tiada Dia makhluk dengan bentuk ini maka ingatlah[47]

---

[45] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination* (New York: State University of New York Press, 1989), 3. Lihat juga Fredrica R. Halligan, "The creative Imagination of The Sufi Mystic, Ibn 'Arabi", *International Journal of Relegion and Health, Vol. 40, No. 2, (Summer, 2001)*, 275.

[46] Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf,* 7-8. Lihat juga, Abu Hamid, *Syekh Yusuf Makassar: Seorang Ulama Sufi dan Pejuang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), 188. Lihat juga, Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Haqiqah* diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 317.

[47] Aḥmad al-Afīfī (ed), *Fuṣuṣ al-Ḥikam* (al-Qāhirah: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1946), 79.

Dari pemaparan di atas terlihat bahwa seorang sufi dengan mengandalkan rasa/*al-dhawq* (الذوق) dalam upayanya mendekati dan berhubungan hingga mampu menemukan Tuhan, cenderung memiliki pengalaman rohani yang berbeda antara satu dengan lainnya. Apa yang dirasakan seorang sufi dari pengalaman batiniyahnya belum tentu dirasakan oleh sufi lain sekalipun keduanya melalui cara dan metode yang sama. Bisa saja seorang sufi dengan menempuh jalan yang sama merasakan lebih dari apa yang dirasakan sufi yang lainnya. Andaikata pengalaman yang mereka rasakan sama, tetap saja mereka tidak bisa mengungkapkan pengalaman dan perasaan tersebut dengan bahasa yang sama. Sehingga, hampir semua sufi terpaksa harus menggunakan ungkapan dan bahasa yang sangat simbolistik dalam menyampaikan atau memberikan gambaran terhadap pengalaman Spiritualnya tersebut. Di sinilah letak orisinialitas setiap karya para pujangga sufi yang masing-masingnya memiliki pengalaman, ungkapan dan bahasa yang unik dan berbeda antara satu dengan lainnya. Dalam konteks inilah menjadi sangat beralasan jika muncul klaim orosinalitas sebuah karya sastra sufistik terhadap ajaran atau dogma sufistik yang lahir dari pengalaman seorang sufi.

B. Stilistika dalam Ekspresi Sastra Sufistik

Karya sastra merupakan refleksi daripada cipta, rasa, dan karsa manusia tentang diri dan kehidupannya.[48] Refleksi cipta artinya karya sastra merupakan hasil penciptaan atau kreasi yang berisikan keindahan. Di sisi lain, karya sastra merupakan refleksi rasa yang berarti bahwa karya sastra diciptakan untuk menyatakan perasaan atau pengalaman seorang pujangga yang tentu saja di dalamnya terkandung maksud atau tujuan tertentu. Sementara karya sastra sebagai karsa manusia berarti bahwa karya sastra merupakan karya yang lahir dari daya (kekuatan) jiwa yang berasal dari dorongan dan kehendak seseorang sebagai bagian dari makhluk hidup yang selalu dihadapkan pada beragam perasaan dan pengalaman hidup.[49]

[48] M.Atar Semi, *Anatomi Sastra* (Padang: FBS IKIP, 1984), 2.

[49] Lihat A. Sudiarji, Sj dkk (Penyunting), *Karya Lengkap Driyakarya: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2006), 240.

Dalam mengekspresikan cipta, rasa dan karsa manusia tersebut, karya sastra memiliki keunikan dan kelebihan tersendiri dibandingkan dengan cabang seni lain. Keunikannya terutama terletak pada sarana atau media yang digunakan, yaitu berupa kata-kata atau untaian bahasa yang indah dan penuh nilai estetis. Di mana, bahasa pada intinya adalah gambaran atau perpaduan dari kekuatan pikiran (daya intelektual) dengan kekuatan perasaan seseorang.[50] Walaupun pada formatnya, bahwa dalam karya sastra unsur perasaan tetap saja lebih dominan dari unsur fikiran manusia karena memang sastra adalah ungkapan tentang perasaan manusia. Namun demikian, keindahan dalam karya sastra pada hakikatnya adalah wujud dari keselarasan perasaan dan pikiran yang dinyatakan dengan kata-kata atau bahasa yang tidak hanya indah, namun juga memiliki ketepatan dalam segala aspeknya yang terwujud dalam format gaya bahasanya atau yang biasa disebut stylistika.[51]

Sebagai media ekspresi terhadap rasa, maka karya sastra yang menggunakan bahasa sebagai medianya oleh sastrawan diberdayakan sedemikian rupa guna menciptakan efek makna tertentu dan dalam rangka mencapai efek estetik tertinggi. Dalam konteks inilah, bahasa sastra tidak bisa dilepaskan dari hubungannya dengan gaya bahasa (*style*) yang merupakan sarana dan media yang digunakan dalam sastra itu sendiri demi tercapai kedua aspek pokok tersebut; makna dan estetika. Dengan demikian, sisi keindahan atau estetika bahasa menjadi sangat penting jika tidak akan dikatakan yang paling penting dalam sebuah karya sastra di samping aspek maknanya.[52]

Dalam tradisi kesusasteraan, bahwa demi mencapai efektifitas pengungkapan sekaligus estetik bunyi, bahasa sastra oleh sastrawan cenderung disiasati sedemikian rupa, dimanipulasi secara maksimal, dan dieksploitasi seoptimal mungkin sehingga ia tampil dengan bentuk dan format ekspresi yang berbeda dengan bahasa yang bukan

[50] Oleh karena itulah dalam istilah Arab, bahasa juga disebut dengan kata *naṭiqa* (نطق) yang juga berarti berfikir. Oleh karena itu, logika dalam istilah bahasa Arab disebut dengan *al-mantiq* (المنطق), sebagaimana halnya berbicara juga disebut dengan kata yang sama. Lihat Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, tt), 4462.

[51] Suroso, *Ikhtisar Seni Sastra* (Solo: Tiga Serangkai. 1995), 14.

[52] Nyoman Kutha Ratna, *Estetika Sastra dan Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 92.

sastra (bahasa normatif).[53] Itulah sebabnya, kenapa karya sastra di samping disebut sebagai dunia dalam imajinasi, juga disebut dunia dalam kata. Sastra adalah dunia yang diciptakan, dibangun, ditawarkan dan diabstraksikan dengan kata dan bahasa. Apapun yang akan dikatakan pengarang atau diinterpretasikan oleh pembaca, mau tidak mau harus bersangkut paut dengan bahasa dan ungkapan. Dalam konteks inilah, struktur bahasa dalam karya sastra dan segala sesuatu yang dikomunikasikannya adalah dikontrol langsung oleh manipulasi bahasa pengarang sendiri.[54] Artinya, bahwa apa yang dikandung oleh sebuah susunan kalimat atau struktur bahasa dalam karya sastra yang paling tahu dan mengerti tentang maksud yang sebenarnya dari ungkapan bahasa itu adalah pengarang atau sastrawan itu sendiri.

Gaya bahasa merupakan salah satu unsur yang sangat menentukan dalam struktur sebuah karya sastra.[55] Sebagaimana dijelaskan bahwa sastra adalah karya tulis yang merupakan ungkapan tentang pengalaman atau perasaan seorang pujangga yang disampaikan melalui bahasa yang indah, mengesankan dan memberikan pengaruh secara emosional kepada pendengar atau pembaca.[56] Sastrawan akan menyampaikan apa yang berhasil diindera untuk ditanggapi, diingat dan difantasikannya melalui bahasa dengan segala perangkatnya. Bahasa adalah wadah objektif dari timbunan makna dan pengalaman yang besar tersebut.[57] Maka, dalam konteks inilah antara ide (gagasan) dalam karya sastra akan sangat terkait dengan gaya bahasa (stilistika) yang membangun keindahan dan keutuhan sebuah karya sastra.

Ada beberapa unsur pokok yang membangun keindahan suatu gaya bahasa. Dalam konteks ini tentu saja unsur pokok ini relatif sama dan berlaku umum dalam membangun dan juga mengukur keindahan sebuah gaya bahasa, tidak terkecuali dalam konteks gaya bahasa Arab. Adapun empat unsur pokok yang membangun keindahan gaya bahasa tersebut adalah;

---

[53] Ali Imron Ma'ruf, "Dimensi Sufistik dalam Stilistika Puisi Tuhan, Kita Begitu Dekat' Karya Abdul Hadi W.M" *TSAQAFA, Jurnal Kajian Seni Budaya Islam Vol 1, No. 1, (Juni 2012),*103.

[54] Riger Fowler, *Linguistic and the Novel* (London: Methuen & Co Ltd,1977), 3.

[55] Terrence Hawkes, *Structuralism and Semiotics* (London: Methuen,1978), 18.

[56] Muḥammad Mandūr, *al-Adab wa-Funūnuhu* (al-Qāhirah: Naḥḍah Miṣr li al-Ṭibā'ah, 2006), 4.

[57] Wahyudi Siswanto, *Pengantar Teori Sastra* (Jakarta: Grasindo, 2008), 46.

Pertama, pilihan kata (diksi) yaitu bagaimana seorang pengarang memilih kata-kata yang tepat dan cermat untuk mengungkapkan apa yang dirasakannya, sehingga pembaca atau pendengar seperti ikut merasakan atau mengalami apa yang dirasakan atau dialami pengarang.[58] Dalam konteks gaya bahasa puisi misalnya, seorang pujangga tentu saja dituntut agar cermat dalam memilih dan menempatkan kata-kata tersebut dalam struktur kalimatnya. Seorang penyair haruslah mempertimbangkan berbagai hal sebelum menentukan pilihan kata, seperti maknanya dalam konteks kalimat, komposisi bunyi dalam ritme (*al-wazn*) dan rima (*al-qāfiyah*), posisi kata dalam konteks keseluruhan puisi dan seterusnya. Oleh karena itu, seorang penyair tidak hanya mempertimbangkan pilihan kata yang tepat dalam kalimat, namun juga harus mempertimbangkan kekuatan dan "daya magis" dari kata yang dipilihnya tersebut.[59] Apalagi dalam konteks bahasa Arab, di mana salah satu keistimewaanya justru terletak pada kekayaan kosakatanya (*al-mufradāt*) terutama dalam hal sinonim (*al-tarāduf*).[60] Tidak jarang, untuk mengungkapkan suatu maksud atau nama tertentu terdapat puluhan bahkan ratusan pilihan kosa kata yang walaupun sama artinya, tetapi tentu saja berbeda kedalaman dan kandungan semantiknya (*al-dilālah*).[61] Termasuk kekayaan pilihan kata dalam konteks kesusasteraan Arab adalah tedapatnya jenis kata yang disebut antonim/*al-taḍād* (التضاد). Berbeda dengan antonim yang juga terdapat dalam bahasa lain seperti bahasa Indonesia, di mana antonim dimaksud adalah dua kata yang artinya berlwanan, seperti panas dan dingin, panjang dan pendek dan seterusnya. Sementara yang dimaksud antonim dalam bahasa Arab ini adalah bahwa satu kata yang digunakan tetapi memiliki makna dan maksud yang berlawanan.[62] Fenomena kata seperti ini agaknya menjadi keunikan

[58] M.H Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (New York: Holt, Rinehart and Winston,1981), 190-191.

[59] Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi* (Jakarta: Erlangga, 1987), 72-73.

[60] Ḥabīb Ghazāl Bek, *Khaṣā'iṣ al-Lughah al-'Arabīyah* (al-Qāhirah: Al-Maṭba'ah al-'Aṣrīyah al-Miṣrīyah, 1936), 6-7.

[61] Emīl Badī' Ya'qūb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabīyah wa-Khaṣā'iṣuhā* (Beirut: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, 1982), 173-174.

[62] Dalam al-Qur'ān misalnya seperti dalam surat al-Baqarah [2]: 228, di mana terdapat kata *qurū'* (قروء) yang bisa berarti suci dan juga bisa berarti kotor. Lihat Abū

dalam bahasa Arab sebagai wujud kekayakan dalam diksi yang dimiliki bahasa tersebut.[63]

Kedua, struktur kalimat yaitu cara pengarang menyusun kalimat-kalimat dalam karyanya. Dalam konteks gaya kalimat dalam bahasa Arab, di antara hal yang mestinya menjadi perhatian pujangga atau pembicara dalam menyusun keindahan gaya kalimatnya adalah; kapan seharusnya sebuah kalimat diberi kata penegas (*adāt al-tawkīd*), dan jika membutuhan intsrumen penegas berapa banyak kata penegas yang harusnya diberikan sesuai dengan tingkat kebutuhan situasi pembicaraan maupun kondisi lawan bicara.[64] Termasuk apa pola kalimat yang akan disusun; apakah pola kalimat *khabarī* ataukah pola *inshā'ī*.[65] Begitu juga apakah perlu disamapaikan dengan pola *al-qaṣr* seperti dengan mendahulukan kata yang semestinya ditempatkan belakangan (*taqdīm mā ḥaqquhu al-ta'khīr*).[66] Misalnya mendahulukan prediket (*al-khabar*) daripada subjeknya (*al-mubtadā'*) atau mendahulukan objek (*al-maf'ūl bi-hi*) daripada subjek dan prediketnya (*al-fi'l wa-al-fā'il*). Selanjutnya apakah model kalimat yang akan disusun untuk menyampaikan pesan dengan pola kalimat pendek dan ringkas (*al-ījāz*), kalimat sedang dan sederhana (*al-musāwah*) ataukah kalimat yang panjang (*al-iṭnāb*) dan seterusnya.[67]

Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyy al-Qur'ān Juz 5* (al-Qāhirah: Hajar li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-I'lān, 2001), 106-108.

[63] Lihat lebih lanjut 'Abd al-Wāḥid Wāfī, *Fiqh al-Lughah* (al-Qāhirah: Nahdat Miṣr li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2004), 148-151

[64] Situasi dan kondisi lawan bicara yang dimaksud adalah apakah dia nol informasi tentang yang disampaikan (*khāli al-dhihn*) sehingga tidak dibutuhkan kalimat dengan kata penegas, ataukah lawan bicara ragu-ragu terhadap informasi yang disampaikan (*al-mutaraddid*) sehingga dibutuhakan kata penegas, ataukah lawan bicara dalam kondisi tidak mempercayai (*al-inkāri*) terhadap informasi yang disampaikan sehingga perlu diberikan beberapa kata penegas supaya informasi lebih kuat dan pendengar atau lawan bicara akhirnya mempercayai informasi yang disampaikan. Lihat al-Khaṭīb al-Qazwayn, *al-Īḍāḥ fī 'Ulūm al-Balāghah: Al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badī'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 29-30. Lihat juga Hafnī Naṣif, dkk. *Durūs al-Balāghah al-Ṭab'ah al-Ūlā* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2012), 29-30.

[65] Lihat Alī al-Jārim & Muṣṭafá Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah: Al-Bayān, al-Ma'ānī, al-Badī'* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1999), 139.

[66] Lihat Muhammad ibn 'Arabī al-Hilālī al-Ya'qubī, *Yawāqit al-Mushtarī min Jawāhir al-Akhdharī: Fann al-Balāghah* (Beirut: Dar al-Kutub, 1991), 53-55. Lihat juga al-Khaṭīb al-Qazwayn, *Al-Īḍāḥ fī 'Ulūm al-Balāghah* , 98-100.

[67] Muṣṭafá al-Ṣāwī al-Ḥāwī, *al-Balāghah al-'Arabīyah: Ta'ṣīl wa-al-Tadjīd* (al-Iskandarīyah: Mansha'at al-Ma'ārif, 1985), 43-50. Lihat juga 'Abd al-Ḥamīd Handāwī, *al-Talkhīṣ fī al-'Ulūm al-Balāghah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1971), 55-57.

Hal itu disebabkan bahwa setiap kali terjadi perubahan pola susunan kalimat, maka akan mempengaruhi pesan yang hendak disampaikan termasuk keindahan cara penyampaian pesan tersebut dari seorang pujangga.

Ketiga, bahasa figuratif (*al-majāz*) yaitu bagaimana pengarang melakukan pengolahan dan pembayangan sebuah gagasan (ide) melalui penggantian satu kata dengan kata lain berdasarkan perbandingan atau analogi ciri semantis yang umum dengan umum, yang umum dengan yang khusus, ataupun yang khusus dengan yang khusus. Perbandingan tersebut berlaku secara proporsional, dalam arti perbandingan itu memperhatikan potensi kata-kata yang dipindahkan dalam melukiskan citraan atau gagasan baru.[68]

Bahasa figuratif ini bahkan dipandang sebagai unsur gaya bahasa yang lebih efektif untuk menyatakan gagasan penyair dalam puisinya. Hal itu disebabkan beberapa hal, di antaranya; pertama, bahasa figuratif mampu menghadirkan kesenangan imajinatif. Kedua, bahasa figuratif adalah cara menghasilkan imaji tambahan dalam puisi, sehingga yang abstrak menjadi konkrit dan menjadikan puisi lebih nikmat dibaca. Ketiga, bahasa figuratif adalah cara menambah intensitas perasaan penyair untuk puisinya dan dalam menyampaikan sikap penyair. Keempat, bahasa figuratif adalah cara untuk mengonsentrasikan makna yang hendak disampaikan dan cara menyampaikan sesuatu yang banyak dan luas dengan bahasa yang singkat.[69]

Bahasa figuratif ini dalam konteks kesusasteraan Arab dibagai kepada tiga bentuk; *al-tashbīh, al-majāz dan al-kināyah.* Kekayaan ungkapan dalam bahasa figuratif inilah yang kemudian menjadi salah satu unsur utama dalam menilai keindahan sebuah gaya bahasa yang disusun oleh pujangga Arab. Bahkan, salah seorang pakar kesusasteraan Arab Abū Hilāl al-'Askarī menegaskan bahwa semakin kaya dan beragam bentuk bahasa figuratif yang dihadirkan seorang

[68] M Aminuddin, *Pengantar Apresiasi Sastra.* (Bandung: Sinar Baru, 1995), 249.

[69] Erwan Juhara, dkk, *Cendekia Berbahasa* (Jakarta: PT. Setia Purnama, 2005, 205.

pujangga (*al-adīb*) dalam ungkapannya, maka semakin tinggi nilai kreatifitas dan kemampuan seninya (*tafannun*) pujangga tersebut.[70]

Keempat, imageri atau imajinasi yaitu pengarang mencoba menciptakan gambaran dalam kata-kata untuk mendeskripsikan sesuatu sehingga pembaca dapat melihat, merasakan dan mendengarnya.[71] Gambaran angan-angan tersebut untuk menimbul-kan suasana yang khusus atau membuat lebih hidup gambaran dalam fikiran serta penginderaan sekaligus menarik perhatian pembaca.[72]

Kelima, gaya ritme (*al-wazn*) dan rima (*al-qāfiyah*) yaitu bahwa pengarang berusaha menciptakan keindahan bunyi melalui kesamaan ketukan dan akhir kata. Pada prinsipnya ritme dan rima adalah berfokus pada keindahan bunyi yang pada gilirannya menghasilkan aspek estetik tambahan pada untaian-untaian bait yang dibuat pengarang. Bahkan efek bunyi ini biasanya tidak bisa dilepaskan dari pemaknaan. Ritme dan rima mempunyai makna dan sangat terlibat dalam membentuk ciri puisi secara keseluruhan. Karena, kata-kata dalam bait disatukan, dipersamakan atau bahkan dikontraskan oleh ritme dan rima.[73]

Berdasarkan keterangan di atas, maka gaya bahasa (stylistika) dalam pengertian ini adalah teknik pemilihan ungkapan kebahasaan yang dirasa dapat mewakili sesuatu yang hendak diekspresikan oleh pengarang melalui ungkapan kebahasaan. Hal itu diformulasikan melalui pilihan kata yang tepat, susunan kalimat yang indah dengan irama yang selaras dan seimbang sesuai dengan maksud yang hendak disampaikan dan juga situasi dan kondisi lawan bicara yang menjadi objek penerima pesan itu sendiri.

Pada sisi lain, dunia sufi adalah dunia yang para pelakunya selalu mengandalkan rasa dalam menemukan hakikat kebenaran. Sedangkan rasa adalah sesuatu yang sulit untuk digambarkan kecuali bagi yang pernah pula merasakannya. Pengalaman rohani atau

---

[70] Lihat Muḥammad Barakāt Ḥamdī Abū 'Alī, *al-Balāghah al-'Arabīyah: fī Ḍū' wa-Manhaj Mutakāmil* (Ommān: Dār al-Bashīr, 1991), 44.

[71] A. F Scott, *Current Literary Terms. A Concise Dictionary* (London: The Macmillan Press Ltd, 1980), 139.

[72] Abdul Rosid, "Kajian Stilistika dan Nilai Budaya dalam Puisi Indonesia Sebagai Bahan Pembelajaran Sastra", Tesis Universitas Putera Indonesia (UPI) Bandung, 2011), 4o.

[73] Rene Wellek& Austin Warren, *Teori Kesusasteraan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 199.

batiniyah serta kelezatan hubungan yang intim mereka dengan Tuhan adalah sesuatu yang tidak bisa digambarkan secara utuh dengan kata-kata, sebagus dan seindah apapun bahasa itu disusun. Dalam konteks inilah, ungkapan dan ekspresi para sufi seringkali dimanipulasi sedemikian rupa, sehingga pembaca atau pendengar bisa memahami apa yang dirasakannya mendekati apa yang dirasakan oleh sang sufi dalam pengalamannya. Bahasa para sufi dalam mengungkapkan pengalaman batinnya adalah bahasa yang penuh simbolik, sehingga membuat pendengar atau pembaca bisa memahaminya dengan beragam pemahaman sesuai tingkat pengetahuan atau pengalaman mereka sendiri.[74] Dalam konteks inilah gaya bahasa (style) ungkapan para sufi menjadi sangat menarik untuk dicermati, karena ungkapannya yang sangat simbolik, manipulatif dan penuh kiasan.

C. Karakteristik Stilistika Kesusasteraan Arab

Sebagaimana dijelaskan, bahwa stilistika adalah sebuah istilah yang secara khusus diartikan sebagai ilmu tentang gaya bahasa.[75] Dalam konteks kesusasteraan Arab istilah stilistika seringkali dipadankan dengan kata *al-uslūb* (الأسلوب). Menurut sebagian ahli bahasa mengemukakan bahwa stilistika adalah studi kesusasteraaan dengan orientasi linguistik. Artinya stilistika merupakan pertalian antara kritik sastra dan studi linguistik atau dalam bahasa lain bisa dikatakan bahwa stilistika adalah studi yang menghubungkan bentuk linguistik dengan fungsi sastra.[76] Bahkan, Sudjiman dengan bahasa yang lebih lugas menyatakan bahwa stilistika adalah ilmu yang meneliti penggunaan bahasa dan gaya bahasa di dalam karya sastra.[77]

Stilistika juga diartikan sebagai cara atau gaya mengungkapkan gagasan dan perasaan dengan bahasa khas sesuai kreatifitas, kepribadian dan karakter pengarang untuk mencapai efek

[74] Lihat Muḥammad 'Abd al-Mun'im al-Khafājī, *al-Adab fī al-Turāth al-Ṣūfī* 181.

[75] Semenatara stilistika dalam istilah Arab disebut ilmu *al-uslūb* yang cenderung diartikan sebagai cara dan jalan yang digunakan untuk mengungkapkan fikiran melalui kata-kata dan ungkapan-ungkapan. Lihat Ali al-Ṭanṭawī, *Kāna Yawma Kuntu Ṣinā'at al-Fiqh wa-al-Adab* (Riyāḍ: Sharikah Obeikan Bookshop, 2007), 558.

[76] G.N Leech dan M.H. Short, *Style in Fiction* (London and New York: Longman, 1984), 4.

[77] P. Sudjiman, *Kamus Istilah Sastra* (Jakarta: Gramedia, 1984), 71.

tertentu, yakni efek estetik dan efek penciptaan makna. Setiap diksi yang dipakai misalnya dalam karya sastra memiliki aspek emosi, imajinasi, sikap, bahkan ideologis di samping maknanya yang netral. Dengan demikian, pengertian stilistika atau gaya bahasa juga dapat dibatasi sebagai cara mengungkapkan fikiran melalui bahasa secara khas yang memperlihatkan jiwa dan kepribadian penulis atau pengarang.[78] Stilistika pada intinya mencoba memahami mengapa penulis cenderung menggunakan kata-kata atau ungkapan-ungkapan tertentu.[79] Oleh karena itu, persoalan gaya bahasa secara umum berlaku sama dalam semua kesusasteraan, yang meliputi aspek pokok; yaitu pilihan kata, struktur kalimat, imajinasi, bahasa figuratif dan gaya irama.

Dalam konteks puisi Arab, sama seperti halnya dengan yang berlaku pada karya-karya puisi dalam kesusasteraan lainnya, di mana dalam tiga aspek gaya bahasa pertama relatif sama. Hal yang sedikit berbeda dan menjadikan kesusasteraan Arab itu memiliki karakter sendiri justru terletak pada dua bagian terakhir; yaitu aspek bahasa figuratif dan gaya iramanya.

Bahasa figuratif dalam istilah kesusasteraan Indonesia disebut dengan istilah *majaz*. Namun, dalam kesusasteraan Arab bahasa figuratif setidaknya terdapat tiga bentuk; *al-tashbīh, al-majāz* dan *al-kināyah* (الكناية ,المجاز ,التشبيه). *Al-tashbīh* (التشبيه) menurut ahli ilmu *al-bayān* adalah suatu istilah yang di dalamnya terdapat pengertian penyerupaan atau perserikatan antara dua perkara; sesuatu yang diserupakan/*al-mushabbah* (المشبه) dan sesuatu yang dengannya diserupakan/*al-mushabbah bi-hi* (المشبه به). Penyerupaan tersebut terjadi pada suatu pengertian atau yang disebut bentuk kesamaan/*wajh al-shibh* (وجه الشبة) dan dengan mengunakan sebuah instrument penyerupaan yang disebut *adat al-tashbīh* (أدة التشبيه).[80] *Al-tashbīh* merupakan langkah awal untuk menjelaskan suatu makna dan sarana untuk menjelaskan sifat. Dengan *al-tashbīh*,

[78] Gorys Keraf, *Diksi dan gaya Bahasa* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007), 113.

[79] Kushartanti, Untung Yuwono, Multamia RMT Lauder, *Pesona Bahasa; Langkah Awal Memahami Lingustik* (Jakarta: Gramedia Pustka Utama, 2005), 232.

[80] ʻAlī al-Jārim & Muṣṭafá Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah: Al-Bayān, al-Maʻānī, al-Badīʻ* (Beirut: Dār al-Maʻārif, 1999), 19-20. Lihat juga al-Khaṭīb al-Qazwayn, *al-Īḍāḥ fi ʻUlūm al-Balāghah: Al-Maʻānī wa-al-Bayān wa-al-Badīʻ* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2003), 164.

seorang pengarang atau pujangga dapat menambah ketinggian makna dan kejelasannya, di samping juga dapat membuat makna tampak lebih indah dan bermutu.[81]

Sedangkan *al-majāz* (المجاز) berarti kata yang digunakan dalam kalimat bukan menurut arti yang sebenarnya, karena ada hubungan/*al-'alāqah* (العلاقة),[82] dan juga ada sebab/*al-qarīnah* (القرينة) yang menghalangi arti menurut yang sebenarnya itu. Dalam istilah ilmu *al-balāgah*, *al-majāz* didifenisikan sebagai *al-alfāẓ al-musta'malah fi ghayri mā wuḍi'a lahā aw-fi ghayri ma'nāhā* (الألفاظ المستعملة في غيرما وضع لها أو في غير معناها) "kata-kata yang digunakan untuk makna selainnya yang bukan makna sesungguhnya".[83]

Al-majāz (المجاز) ada dua macam; Pertama, *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل), yaitu kata yang digunakan bukan untuk maknanya yang asli, karena adanya hubungan yang bukan keserupaan/*ghayr al-mushābahah* (غير المشابهة), serta ada indikasi/*al-qarīnah* yang menghalangi untuk diberlakukan makna hakiki tersebut.[84] Kedua, *al-isti'ārah* (الإستعارة), yaitu *majāz* yang dibangun di atas hubungan kesamaan/*al-tashbīh*. Dalam pengertian lain juga bisa disebut sebagai penggunaan kata tidak dalam makna hakikinya, karena adanya hubungan keserupaan/*al-shibh* (الشبه) antara makna yang dipakai tersebut dan makna hakikinya.[85]

---

[81] Jalāl al-Dīn Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān, *al-Talkhīṣ fi 'Ulūm al-Balāghah* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1904), 239.

[82] Ada beberapa *al-'alāqah* dalam *al-majāz*, seperti *al-sababīyah*, *al-musabbabīyah, al-ḥālīyah, al-maḥallīyah, ālīyah* dan sebagainya. Lihat Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī'*, 292-296.

[83] Aḥmad al-Damanhuri, *Ḥilyat al-Lubb al-Maṣūn 'Alá al-Jawhar al-Maknūn* (Surabaya: al-Hidayah, tt), 116.

[84] Dizirah Saqal, *'Ilm al-Bayān Bayna al-Naẓariyāt wa-al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 170. Lihat juga Hifni Nashif (ed), *Qawaid al-Lughah al-'Arabiyah* (Surabaya, al-Hikmah, tt), 97.

[85] Asal dari pada *al-isti'ārah* adalah bentuk *al-tashbīh* yang dibuang salah satu dari dua ujung *al-tashbīh*, yaitu *wajh al-shibh* dan *adat al-tashbīh*-nya. Akan tetapi, *al-isti'ārah* itu lebih sempurna dari pada *al-tasbīh*, sebab *al-tasbīh* itu sekalipun mencapai puncak kesempurnaan, akan tetapi masih perlu menyebutkan *al-mushabbah* dan *al-mushabbah bi-hi*. Inilah hal yang membedakan *al-isti'ārah* dengan *al-tasbīh*, di mana *al-'alāqah* dalam *al-tasbīh* hanyalah penyerupaan dan pendekatan tidak sampai pada batas menyatu. Berbeda dengan *al-isti'ārah*, di mana pada *al-isti'ārah* terdapat penyatuan dan bercampurnya makna. Di samping itu, antara *al-mushabbah* dan *al-mushabbah bih*-nya telah menjadi satu makna yang ditempati oleh

A-isti'ārah pun dibagi dua macam; *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* (الاستعارة التصريحية) dan *isti'arah maknīyah* (الاستعارة المكنية). *Al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* adalah mengemukakan maksud *al-mushabbah* dengan menggunakan *lafẓ al-mushabbah bi-hi*. Dan setiap orang mesti akan memahami bahwa maksud yang sebenarnya ialah *al-mushabbah* berdasarkan konteks kalimatnya. Dalam hal ini, sang penutur menggunakan *al-mushabbah bi-hi* dengan menghilangkan *al-mushabbah*nya. Konteks kalimat dalam hal ini harus benar-benar menunjukkan bahwa *al-mushabbah bi-hi* tidaklah digunakan dalam makna hakikinya, tetapi sebaliknya yakni mengandung makna *al-mushabbah*. Indikasi yang demikian ini disebut sebagai *qarīnat al-isti'ārah* (قرينة الاستعارة).[86] Sedangkan, *isti'arah maknīyah* adalah *al-mushabbah bi-hi* tidak muncul dengan jelas akan tetapi sedikit samar. Kata yang menunjukkan *al-isti'arah* dengan demikian bukanlah *lafẓ al-mushabbah bi-hi* melainkan *lafẓ-lafẓ* yang mengiringinya atau *lafẓ-lafẓ* yang menunjukkan sifat-sifatnya. *Lafẓ-lafẓ* ini dinisbahkan kepada *al-mushabbah bi-hi*. *Al-tashbīh* yang ditimbulkan bersifat tersembunyi/*al-muḍmar* (المضمر) di dalam fikiran. Apabila suatu *al-isti'ārah al-makniyah* menyerupakan sesuatu dengan manusia, maka ia disebut personifikasi/*al-taṣkhiṣ* (التخصيص).[87]

Adapun *al-kināyah* (الكناية) yang secara bahasa berarti perkataan yang tidak jelas maksudnya. Sedangkan menurut istilah adalah ungkapan suatu kalimat, namun yang dikehendaki dari kalimat itu adalah makna lain, bukan makna yang sebenarnya. Seperti ungkapan *zaydun ṭawīl al-najād* (زَيْدٌ طَوِيْلُ النَّجَادِ) "Zaid itu panjang sarung goloknya". Yang dimaksudkan *ṭawīl al-najād* (panjang sarung goloknya) ialah Zaid itu jangkung atau tinggi tubuhnya. Hal itu disebabkan bahwa biasanya orang yang tinggi tubuhnya, pedangnya pun panjang. Kalaupun demikian, dapat pula diartikan dengan makna aslinya yaitu memang betul-betul dia memiliki golok dan sarungnya yang panjang.[88] Ataupun seperti ungkapan *huwa kathīr al-rimād* (هو

salah satu kata yang dimunculkan. Lihat, Aḥmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī'*, 258-260.

[86] Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 264.

[87] Ali al-Jarim dan Muṣṭafā Amīn, *Al-Balāghah al-Wāḍiḥah,* 75.

[88] Al-Khaṭīb al-Qazwayn, *al-Īdah fī 'Ulūm al-Balāghah: Al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badī'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 241. Lihat juga Al-Azhar al-

كثير الرماد) "dia banyak abu". Maksud "banyak abu" dalam ungkapan ini adalah bahwa dia seorang yang pemurah dan suka memberi. Hal itu terwujud dengan banyaknya dia memberi makanan pada orang lain, sehingga terdapat banyak abu di dapurnya akibat seringnya dia memasak makanan untuk dibagikan pada orang lain. Pada saat yang sama kalimat ini juga tidak menghalangi pembaca untuk memahami dengan makna hakikinya, yaitu banyak abu yang menempel di tubuhnya sehingga dia terlihat kotor.[89]

Sementara itu, dalam konteks irama adalah sesuatu yang mutlak dalam dunia puisi Arab. Sebagaimana difenisi puisi dalam kesusasteraan Arab sendiri yang diartikan sebagai *al-kalām al-mawzūn al-muqaffá* (الكلام الموزون المقفى) "ungkapan tentang perasaan seorang pujangga, disampaikan melalui untaian kalimat yang memiliki ritme (*al-wazn*) dan rima (*al-qāfiyah*).[90] Inilah yang membedakan puisi dengan prosa, di mana prosa (*al-nathr*) diartikan sebagai *al-kalām al-fannī al-jamīl al-manthūr bi-uslūbin jaīyidn lā yaḥkumu-hu al-naẓm al-īqā'ī ka-mā huwa ḥāl al-shi'r* (الكلام الفني الجميل المنثور بأسلوب جيد لايحكمه النظم الإيقاعي كما هو حال الشعر) "ungkapan yang memiliki seni indah, dideskripsikan dengan gaya bahasa yang baik, serta tidak diikat oleh aturan penyusunan kalimat sebagaimana yang berlaku pada puisi.[91] Dalam koteks ini, terlihat bahwa dalam kesasteraan Arab keistimewaan puisi hanya ditentukan oleh gaya penyusunan kalimatnya yaitu ada tidaknya ritme (*al-wazn*) dan rima (*al-qāfiyah*) di dalam struktur yang membentuknya.

Persoalan ritme(*al-wazn*) dan rima (*al-qāfiyah*) ini jugalah yang kemudian membedakan puisi Arab dengan puisi lainya di luar Arab. Memang semua karya puisi memiliki irama, namun tidak seperti yang dimiliki oleh puisi Arab dengan seperangkat aturan yang relatif rumit dan komplit. Semua pujangga Arab dalam konteks ini diharuskan untuk mengikuti aturan ritme dan rima tersebut, karena hal itu kemudian akan menjadi tolak ukur ketinggian seni dan kualitas gubahan bait yang dibuatnya.

Zannād, *Durūs al-Balāghah al-'Arabīyah Naḥw Ru'yah Jadīdah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī li al-Nashr wa-al-Tawzī', 1992), 84-85.

[89] 'Ali al-Jārim, Muṣṭafá Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah,* 123.

[90] 280.

[91] Ghāzī 'Abd al-Raḥmān al-Qushaybī, *al-Ghazw al-Thaqāfī wa-Maqālāt Ukhrā* (Beirut: Dār al-Fāris li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2006), 29.

Ritme dalam konteks puisi Arab adalah penggalan panjang pendek atau tinggi rendahnya suara (bunyi) secara teratur. Dalam istilah ilmu *al-ʿarūḍ* ketukan ini biasa disebut *tafʿīlāt al-shiʿr al-ʿarabī* (تفعيلات الشعر العربي). Khusus dalam konteks puisi Arab terdapat irama-irama yang spesial dan hanya dimiliki oleh puisi Arab saja. Irama-irama tersebut seperti lantunan nada-nada dan lagu-lagu atau yang dalam istilah kesusasteraan Arab disebut dengan istilah *al-wazn* (الوزن) "timbangan". Irama (*al-wazn*) dalam puisi Arab ini disebut juga *al-baḥr* (البحر) atau *al-buḥūr* (البحور).[92] Kata *al-baḥr* secara harfiyah berarti "lautan".[93] Sedangkan, secara terminologi dan yang populer digunakan dalam *ʿilm al-ʿarūḍ* definisinya adalah.

اَلْبُحُوْرُ هِيَ حَاصِلَةُ تِكْرَارِ الْجُزْءِ بِوَجْهٍ شِعْرِيٍّ وَّإِنَّمَا سُمِّيَتْ ذَلِكَ تَشْبِيْهًا لَهَا بِالْبَحْرِ الْحَقِيْقِيِّ الَّذِي لاَ يَتَنَاهَي بِمَا يَعْتَرِفُ مِنْهُ وفِي كَوْنِهِ يُوْزَنُ بِهِ مَا لاَ يَتَنَاهَي مِنَ الشِّعْرِ وَكَانَ الْبُحُوْرُ تَتَلاَطَمُ كَمَا تَتَلاَطَمُ أَمْوَاجُ الْبُحُوْرِ.

Artinya: Al-baḥr adalah tafʿilah ʿarūḍ yang diulang-ulang dengan tujuan membentuk shiʿr. Ritme (al-wazn) dalam puisi Arab disebut juga bahr, dan dinamakan demikian karena keberadaannya menyerupai bahr (lautan) yang apabila diambil segala sesuatunya, maka sesuatu tersebut tidak ada habis-habisnya. Dan antara satu bahar dengan bahar lainnya saling menggulung layaknya ombak lautan. [94]

Menurut para ahli ilmu *al-ʿarūḍ*, bahwa *al-wazn*/*al-baḥr* untuk puisi Arab tradisional/*al-shiʿr al-multazam* (الشعر المتزم), dibagi

[92] Elyās A. Elyas & Edward E. Elyas, *al-Qāmūs al-ʿAṣrī: ʿArabī-Injlizī* (al-Qāhirah: Al-Maṭbaʿah al-ʿAṣrīyah, 1962), 50.

[93] Penamaan *al-wazn* ini dengan istilah *al-baḥr* (lautan) bisa juga diartikan sebagai bentuk *majazī*. Di mana pemaknaan kata ini dengan "lautan" sesuai dengan hakikat dari sebuah karya sastra yang merupakan lautan imajinatif dan ekspresi seorang pujangga. Seorang penyair apabila sedang menciptakan sebuah karya sya'ir, maka inspirasi dan imajinasi yang muncul dalam jiwanya akan selalu menggelora dan terus berkepanjangan seakan-akan tidak ada batas seperti halnya lautan yang tidak bertepi. Maḥmūd Muṣṭafá, *Ahdā al-Sabīl Ilá ʿIlmay al-Khalīl al-ʿArūḍ wa-al-Qāfiyah* (Beirut: ʿĀlam al-Kitāb, 1996), 37. Mas'an Hamid, *Ilmu Arudh dan Qawafi* (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), 29.

[94] Lihat Ghāzī Yamūt, *Buḥūr al-Shiʿr ʿArūḍ al-Khalīl* (Lebanon: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992), 16. Muṣṭafá Ḥarakāt, *Awzān al-Shiʿr* (al-Qāhirah: Dār al-Thaqāfah li-al-Nashr, 1998), 15. Lihat juga Muḥammad Ṣādiq Muḥammad al-Karbasī, *Buḥūr al-ʿArūḍ* (Beirut: Bayt al-ʿIlm li-al-Nābihīn, 2011), 8.

menjadi 16 macam ritme (*al-wazn*). Pola timbangan ini adalah digagas oleh pendiri ilmu *al-'arūḍ* sendiri, Khalīl ibn Aḥmad al-Farīhidī (w. 170 H). Adapun timbangan ritme (*al-wazn*) tersebut seperti terlihat pada tabel berikut.[95]

Tabel wazan (*al-buḥūr*) puisi Arab

No	***Al-baḥar* (البحر)**	***Al-wazn* (الوزن)**
1	*Al-ṭawīl* (الطويل)	فَعُوْلُنْ - مَفَاْعِيْلُنْ - فَعُوْلُنْ - مَفَاْعِيْلُنْ
2	*Al-madīd* (المديد)	فَاعِلَاْتُنْ - فَاْعِلُنْ – فَاْعِلَاْتُنْ - فَاْعِلُنْ
3	*Al-basīṭ* (البسيط)	مُسْتَفْعِلُنْ - فَاْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ- فَاْعِلُنْ
4	*Al-wāfir* (الوافر)	مُفَاْعَلَتُنْ - مُفَاْعَلَتُنْ – مُفَاْعَلَتُنْ
5	*Al-kāmil* (الكامل)	مُتَفَاْعِلُنْ - مُتَفَاْعِلُنْ – مُتَفَاْعِلُنْ
6	*Al-hazaj* (الهزج)	مَفَاْعِيْلُنْ – مَفَاْعِيْلُنْ
7	*Al-rajaz* (الرجز)	مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ
8	*Al-ramal* (الرمل)	فَاْعِلَاْتُنْ - فَاْعِلَاْتُنْ – فَاْعِلَاْتُنْ
9	*Al-sarī'* (السريع)	مُسْتَفْعِلُنْ - مُسْتَفْعِلُنْ – مَفْعُوْلَاْتُ
10	*Al-munsariḥ* (المنسرح)	مُسْتَفْعِلُنْ - مَفْعُوْلَاْتُ – مُسْتَفْعِلُنْ
11	*Al-khafīf* (الخفيف)	فَاْعِلَاْتُنْ – مُسْتَفْعِ لُنْ – فَاْعِلَاْتُنْ
12	*Al-muḍāri'* (المضارع)	مَفَاْعِيْلُنْ – فَاْعِ لَاْتُنْ - مَفَاْعِيْلُنْ
13	*Al-muqṭaḍab* (المقتضب)	مَفْعُوْلَاْتُ – مُسْتَفْعِلُنْ
14	*Al-mujtath* (المجتث)	مُسْتَفْعِ لُنْ – فَاْعِلَاْتُنْ
15	*Al-mutaqārab* (المتقارب)	فَعُوْلُنْ - فَعُوْلُنْ - فَعُوْلُنْ – فَعُوْلُنْ
16	*Al-mutadārak* (المتدارك)	فَاْعِلُنْ - فَاْعِلُنْ - فَاْعِلُنْ - فَاْعِلُنْ

[95] Dalam konteks urutan *baḥr* ini memang tidak terdapat kesamaan susunan yang dilakukan para ahli 'ilmu *al-arūḍ*. Ada yang menyusun berdasarkan jumlah huruf dalam *taf'ilāt*, ada juga yang menyusun berdasarkan kesamaan ketukan awal dalam *taf'ilāt* dan sebagainya. Adapun susunan dalam tabel ini mengikuti susunan yang dikemukakan Aḥmad al-Hāshimī dalam kitabnya berjudul *Mīzān al-Dhahab fī Shinā'at Shi'r al-'Arab*. Pilihan itu didasarkan pada tingkat kepopuleran pembagian ini di kalangan ahli 'ilmu *al-arūḍ* sendiri. Lihat Jārullāh al-Zamakhsharī, *al-Qistās fī 'Ilm al-'Arūḍ* (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1989), 70-128. Lihat juga Sa'īd Muḥammad 'Uqayl, *al-Dalīl fi al-'Arūḍ* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1999), 39-106.

Adapun rima/*al-qāfiyah* (القافية) menurut etimologi adalah tengkuk atau belakang leher/*warā′ al-ʻunuq* (وراء العنق).[96] Disebut demikian karena ia adalah huruf terakhir yang berada paling belakang dari suatu bait.[97] Pendapat lain mengartikan *al-qāfiyah* dengan mengikuti dari belakang/*qafāhu yaʻni idhā tabiʻahu* (قفاه يعني إذا تبعه).[98] Sedangkan menurut terminologi *al-qāfiyah* adalah *tafʻīlah* (ketukan) terakhir dari suatu bait, yang dihitung mulai dari dua huruf mati yang terakhir dan satu huruf hidup (ber*harakat*) yang ada sebelum kedua huruf mati (*al-sukūn*) tersebut.[99] Misalnya bisa dilihat dalam bait berikut.

تَزَوَّدْ إِلَى يَوَمِ الْمَمَاتِ فإِنَّهُ * وَلَوْ كَرِهَتْهُ النَّفْسُ آخِرُ مَوْعِدِيْ

Berbekallah menuju hari kematian karena ia *
adalah akhir semua waktu sekalipun semua orang tidak menyukai
kedatangannya

Dalam bait di atas, kata *mawʻidī* (مَوْعِدِيْ) adalah *al-qāfiyah*. Di mana, kata yang menjadi *al-qāfiyah* diambil dari ketukan (*tafʻīlah*) terakhir yang memiliki dua huruf mati (*al-sukūn*) yaitu kata *mawʻidī* (مَوْعِدِيْ). Ia dihitung mulai huruf mati (*al-sukūn*) terakhir yaitu *al-yā′* (يْ) dan huruf yang *berharakat* sebelum mati (*al-sukūn*) pertama, yaitu *al-mīm* (مَ).[100]

Dalam konteks gaya ritme dan rima puisi Arab ini, seorang pujangga dituntut untuk bisa setia dalam mengikuti aturan ini. Hal itu disebabkan bahwa ketundukan gubahan bait-bait puisi Arab yang dibuat seorang pujangga akan menjadi patokan ketinggian nilai seni

[96] Muḥammad ibn Ḥasan ibn ʻUthmān, *al-Murshid al-Wāfī fī al-ʻArūḍ wa-al-Qawāfī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2003), 152. Pengertian ini berdasarkan hadīth Rasūlullah saw dari Abū Hurairah ra, *yaʻqidu al-shayṭān ʻalá qāfiyah raʻsi aḥadikum* (يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم) "syaithan mengikat salah seorang kamu dari belakang tengkuknya" (H.R. Bukhari). Lihat Abū Muḥammad ibn ʻAlī Ibn Ismāʻīl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Hadis No. 1142 (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), 276.

[97] Muḥammad ibn Falaḥ al-Maṭīrī, *al-Qawāʻid al-ʻArūḍīyah wa-Aḥkām al-Qāfiyah al-ʻArabīyah* (al-Kuwayt: Maktabah Ahl al-Athar, 2004),103.

[98] Lihat Q.S. Al- Ḥadīd [57]: 27.

[99] Maḥmūd Muṣṭafá, *Ahdā al-Sabīl Ilá ʻIlmay al-Khalīl al-ʻArūḍ wa-al-Qāfiyah* (Beirut: ʻĀlam al-Kutub, 1996), 112. Lihat juga Muḥammad ʻAlī al-Hāshimī, *al-ʻArūḍ al-Wāḍiḥah wa-ʻIlm al-Qāfiyah* (Dimashq: Dār al-Qalam, 1991), 135.

[100] Aḥmad al-Hāshimī, *Mīzān al-Dhahab fi Shināʻat Shiʻr al-ʻArab,* (Beirut: Maktabah Dār al-Beirutī, 2006), 127.

dalam gaya bahasa puisinya. Kaidah atau ketentuan seperti ini sudah berlangsung dan dipedomani para pujangga semenjak kelahiran kesusasteraan Arab itu sendiri atau semenjak masa Jahiliyah yang dianggap sebagai masa yang menjadi tonggak keemasan kesusasteraan Arab. Walaupun kemudian dalam berkembangannya, di mulai masa Umaīyah di Andalusia dan kemudian berlanjut hingga saat ini, puisi Arab mengalami perubahan dalam konteks ritme dan rima ini. Puisi Arab kemudian terbagi menjadi tiga macam: Pertama, puisi tradisional (*al-multazam*) yaitu puisi yang terikat dengan aturan ritme (*al-wazn*) dan rima (*al-qāfiyah*).[101] Kedua, puisi mutlak (*al-mursal*) yaitu puisi yang hanya terikat dengan satu pola ketukan (*taf'īlah*), tetapi tidak terikat oleh aturan ritme (*al-wazn*) dan rima (*al-qāfiyah*).[102] Ketiga, puisi bebas (*al-manthūr*) yaitu puisi yang sama sekali tidak terikat oleh aturan ritme (*al-wazn*) dan rima (*al-qāfiyah*).[103]

D. Konsepsi Sastra Sufistik Nusantara

Sastra sufistik secara sederhana dan literal dipahami sebagai karya sastra bermuatan ajaran kesufian.[104] Sastra sufistik dapat juga diartikan sebagai karya sastra yang di dalamnya dijabarkan paham-paham, sifat-sifat, dan keyakinan yang diambil dari dunia tasawuf.[105] Ciri umum sastra bermuatan sufistik antara lain adanya pengagungan terhadap unsur tak terlihat, yang gaib atau ringkasnya terhadap spirit semesta. Sastra sufistik percaya pada kehidupan alam yang menjadi

[101] Sānidī Sālim Abū Sayf, *Qaḍāyā al-Naqd wa-al-Hadāthah: Dirāsah fi Tajrubat al-Naqdīyah li-Majallat "Sh'ir"al-Lubnānīyah* (Beirut: Dār al-Fāris li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2005), 54.

[102] Sānidī Sālim Abū Sayf, *Qaḍāyā al-Naqd wa-al-Hadāthah,* 167. Sa'dī Abū Shāwir, *Taṭawwur al-Ittijāh al-Waṭanī fi al-Shi'r al-Faliṣṭīnī al-Mu'āṣir* (Beirut: Dār al-Fāris li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2003), 433.

[103] Mamlah al-Najjār, *al-Sarāb wa-al-Naba'* (Beirut: Dār al-Fāris li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2005). 186.

[104] Bani Sudardi, *Tonggak-Tonggak Sastra Sufistik Indonesia Petualangan Batin Manusia Indonesia Sepanjang Zaman* (Surakarta: Sebelas Maret University, 2001), 1.

[105] Karena memang untuk kasus Nusantara kemunculan karya sastra pada awal pertumbuhannya lebih banyak mengemban misi pengajaran dan pendidikan daripada misi seni dan estetiknya. Sastra tidak terkecuali sastra sufistik setidaknya memiliki dua tujuan pokok; mencerdaskan masyarakat dan media menyampaikan ide dan gagasan oleh seorang guru. Lihat Hasan Alwi& Deni Sugono (Ed), *Telaah Bahasa dan Sastra* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), 228.

basis dari hukum yang mengatur seluruh kosmos.[106] Sementara itu, Abdul Hadi W.M berpendapat bahwa sastra sufistik bisa juga disebut sebagai sastra transendental, karena pengalaman yang dipaparkan penulisnya ialah pengalaman transenden seperti ekstase, kerinduan, dan persatuan mistikal dengan Yang Transenden. Pengalaman ini berada di atas pengalaman keseharian dan bersifat supralogis.[107]

Sastra sufistik merupakan ekspresi estetik yang berkenaan dengan zikir dan fikir terhadap Allah swt serta pengalaman batin dari hasil zikir dan fikir tersebut.[108] Mengingat dan memikirkan Allah swt dengan segala keagungan dan keindahan-Nya menjadi tumpuan utama renungan para sufi, sekaligus menjadi sumber inspirasi dan objek gambaran penyair-penyair sufi. Zikir sebagai ikhtiar kerohanian yang mengandalkan rasa merupakan tangga naik menuju alam transendental, suatu alam yang dalam dunia sufistik disebut dengan istilah alam *al-malakūt* atau alam *al-lahūt*.

Jika zikir adalah tangga untuk seorang sufi bisa mencapai dan memahami alam transenden sehingga bisa menyaksikan puncak segala keindahan, maka puisi sufistik ditulis juga bertujuan untuk membawa atau mengajak pembaca untuk ikut merasakan atau memahamami pengalaman sang sufi dalam melakukan pendakian menuju alam *al-malakūt* dengan segala kesempurnaan keindaahnya

---

[106] Adrianus Pristiono, dkk, *Dari Zaman Citra ke Metafiksi: Bunga Rampai Telaah Sastra DKJ* (Jakarta: Kepustakaan Populer Jakarta, 2010), 276.

[107] Abdul Hadi W.M, *Kembali ke Akar Kembali ke Tradisi: Esai-Esai Sastra Profetik dan Sufistik* (Jakarta: Pustaka Firdaus,1999), 23. Lihat juga Nanang Qosim Yusuf, *The 7 Awareness: 7 Kesadaran Hati dan Jiwa Menuju Manusia Di Atas Rata-Rata* (Jakarta: Grasindo, 2008), xv.

[108] Oleh karena itu, penulis dalam penelitian ini lebih cenderung memilih istilah sastra sufistik dan bukan sastra mistik. Hal itu disebabkan bahwa sastra sufistik maknanya lebih spesifik dan bersifat khusus, sedangkan sastra mistik maknanya lebih luas dan bersifat umum. Sastra sufistik adalah karya sastra yang ditulis oleh seorang sufi dan atau mengenai orang-orang yang melakukan kegiatan tasawuf dalam Islam. Sedangkan sastra mistik adalah karya sastra tentang hal-ihwal keagamaan yang amat mendalam isinya seperti hal yang bersifat kebatinan, gaib, dan hakikat kehidupan yang tidak terbatas. Sastra sufistik terbatas dalam Islam, sedangkan mistik lebih bersifat umum yang tidak terbatas pada yang berasal dari dan tentang mistikus muslim saja, namun meliputi berbagai agama dan keyakinan yang ada di dunia ini. Kata mistik sendiri berasal berasal dari bahasa Yunani *mystikos* yang artinya rahasia, tertutup, tersembunyi, gelap, atau terselubung dalam kekelaman. Lihat Istadiyantha, "Sastra Sufi Jawa dalam Bingkai Sastra Sufi Nusantara", *Makalah dipresentasikan di Institut Alam dan Tamadun Melayu Universiti Kebangsaan Malaysia* (*26 April 2006),* 23.

itu. Seperti diketahui, bahwa sufistik adalah ajaran Islam yang bersifat esoterik dengan menjadikan Tuhan dengan segala keindahan-Nya sebagai objek pokoknya. Aspek ketuhanan sebagai puncak keindahan inilah yang dipandang sebagai aspek mistikal atau dimensi estetik-esoterik dari Islam, dan bahkan dipandang sebagai aspek Islam yang paling indah.[109] Aspek estetik mistikal inilah yang bermula dari penghayatan para sufi terhadap ajaran Islam yang transenden, dianggap sebagai titik awal penciptaan karya sastra sufsitik yang berlimpah jumlahnya dan dituangkan dalam berbagai bahasa masyarakat muslim yang ada di dunia.[110]

Puisi (Arab: *al-shi'r*) sebagai salah satu bentuk karya sastra sufi merupakan media ekspresi yang sangat penting bagi sufi dalam menyampaikan pengalaman cinta transendental mereka. Para sufi yakin bahwa estetika sebuah karya puisi memiliki kekuatan yang pada gilirannya dapat membawa seorang pendengar atau pembaca menuju alam hakikat dan bersatu dengan-Nya.[111] Dan salah satu bentuk dari keindahan spiritual tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang penyair terkait dengan keindahan dan kebenaran Tuhan adalah hikmah. Hikmah lahir dari keindahan yang ditemukan seorang sufi dari hasil pergulatan batinnya dalam mendekati Tuhan dan kemudian difomulasikan dalam bentuk ungkapan yang indah dan penuh ajaran yang juga berpengaruh dalam Spiritual orang lain.[112]

Gambaran estetik yang dirasakan para sufi juga dapat disingkap melalui simbol atau misal, perumpamaan atau tamsil, analogi atau kias dan metafor atau majaz yang digunakan dalam puisi-puisi maupun risalah-risalah mereka. Seringakali seorang sufi menggunakan bahasa yang sangat simbolis dalam menggambarkan

---

[109] Tuhan memang memperkenalkan diri-Nya sebagai puncak keindahan. Begitulah yang pernah diperkanalkan oleh Rasūlullāh saw dalam hadisnya *innallāh jamīl yuḥibbu al-jamāl* (إِنَّ اللهَ جَمِيْلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ) "Sesungguhnya Allah itu Maha Indah dan menyukai Keindahan. Lihat Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal Jilid 1* (al-Qāhirah: Dār al-Hadith, 1978), 399

[110] Mohd Faizal, "Javanese Sufism and Prophetic Literature" *Cultura, International Journal of Philosophy of Culture and Axiology, Volume 8. (2) (2011),* 190.

[111] Lihat Karen Amstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4.000 Tahun* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007), 334.

[112] Ahmad Fatoni, "Sentuhan Sufisme dalam Sastra Indonesia", *Harian Umum Pelita, Edisi Jum'at* (17 Juli 2009), 2.

keindahan Tuhan yang disaksikannya dalam wujud yang bermacam-macam di alam *al-mushahādah.* Namun, para penyair sufi juga mengakui bahwa betapapun hebatanya penyair merangkai huruf, kata dan bahasa untuk menggambarkan keindahan pengalaman batinnya terutama saat terjadi keintiman hubungan dengan Tuhan, tetap saja tidak bisa secara objektif melukiskan pengalaman batin dan keindahan esetorik tersebut. Selalu akan terjadi kesenjangan antara apa yang dikatakan dengan apa yang dirasakannya atau dialaminya dari pengalaman batin tersebut.[113]

Sementara itu, sebagaimana dikemukan banyak ahli bahwa Nusantara adalah salah satu kawasan dunia Islam di mana para sufi mengambil peran penting dalam penyebaran dan perkembangan awal Islam. Banyak kajian yang menyatakan bahwa dalam konteks penyebaran Islam di Nusantara dan juga berbagai belahan dunia lainnya, peran ajaran sufi lebih populer daripada ajaran sharī'ah. Keterbukaan atas pengalaman spiritual ketuhanan yang bersifat esoterik dari beragam komunitas warga di suatu tempat dan zaman, membuat ajaran sufi lebih bisa diterima seperti halnya masyarakat Nusantara.[114] Tasawuf telah memberikan sumbangan yang sangat besar bagi kehidupan spiritual dan intelektual Islam di Nusantara. Pengaruh tasawuf tidak hanya terbatas pada golongan elite keagamaan, tetapi menjangkau seluruh lapisan masyarakat dari yang paling atas sampai yang paling bawah. Tasawuf telah mempengaruhi sikap hidup, moral dan tingkah laku masyarakat. Tasawuf telah mempengaruhi kesadaran estetik, sastra, filsafat dan pandangan hidup.[115] Sehingga karangan-karangan bercorak tasawuf memiliki arti penting dalam sejarah tradisi intelektual Islam di Nusantara. Tasawuf kemudian menjadi ciri khas dinamika intelektual termasuk kesusasteraan di Nusantara.[116]

---

[113] Mulyadi Kertanegara, *Menyelamai Lubuk Tasawuf*, 119

[114] Abdul Munir Mulkhan, *Sufi Pinggiran* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 154.

[115] Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 1.

[116] Braginsky telah membagi teks tasawuf Nusantara ke dalam dua jenis: teks tasawuf puitik dan teks tasawuf kitab (doktrinal). Namun demikian, kajian terhadap teks tasawuf puitik belum cukup banyak dilakukan para peneliti jika dibandingkan dengan teks tasawuf doktrinal. lihat. V. I. Braginsky, *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks-Teks* (Jakarta: RUL, 1993), xiii-xv. Lihat juga Wan Anwar,

Banyak bukti tertulis yang menunjukan bahwa semenjak abad ke-16 sampai abad ke-19 M perkembangan Islam di Nusantara diwarnai wacana intelektual yang bernuansa tasawuf, baik yang bercorak falsafī maupun yang bercorak sunnī yang lebih berorientasi kepada pengamalan 'amalī praktis dan pembinaan *al-akhlāq al-karīmah*. Hal itu ditandai dengan munculnya beberapa ulama yang menulis berbagai karya yang sangat penting dalam tasawuf seperti Hamzah al-Fanṣūrī, Shams al-Dīn al-Sumatranī, Nūr al-Dīn al-Ranirī, 'Abd al-Ra'ūf al-Singkilī, 'Abd al-Ṣamad al-Palimbanī, Muḥamamd Nafīs al-Banjarī, Syaikh Yūsuf al-Makassarī, Isma'il al-Minangkabawi, 'Abd al-Wahhāb Rokan, Syaikh Aḥmad Khatīb Sambas, 'Abd al-Karīm al-Bantanī dan lainnya.[117]

Karya-karya yang dihasilkan oleh ulama-ulama Nusantara ini merupakan perluasan dan perpanjangan dari tafsir terhadap teks-teks suci Islam yang dilakukan dengan menggunakan kaidah-kaidah dan konsep-konsep sufi tentang metafisika, etika, kalam, sejarah, estetika dan sebagainya dalam konteks masyarakat Nusantara. Karena perannya itu karya-karya tersebut pada gilirannya turut pula membentuk pandangan hidup, sistem nilai dan gambaran dunia penduduk kepulauan Nusantara ini.[118]

Sastra sufistik Nusantara yang dimaksud dalam konteks ini adalah karya-karya sastra yang menggambarkan pengalaman-pengalaman batin masyarakat Nusantara yang transendental dan dituangkan dalam gaya bahasa yang indah serta dalam konteks padangan dunia (*world veiw)* Nusantara. Oleh karena itu, sastra sufistik Nusantara haruslah ditulis oleh masyarakat Nusantara sendiri apakah ditulisnya di Nusantara ataupun di luar Nusantara. Begitu juga, sastra sufistik Nusantara haruslah mencerminkan pandangan dunia Nusantara apakah ditulis dengan bahasa yang digunakan oleh masyarakat Nusantara sebagai bahasa kebudayaan asli ataupun bahasa lain seperti bahasa Arab.

Kuntowijoyo:*Karya dan Dunianya* (Jakarta: Grasindo Gramedia Widiasarana Indonesia, 2007), 13.

[117] Secara rinci tentang kehidupan, ajaran dan peran sentral para para ulama Nusantara tersebut telah dijelaskan oleh Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005).

[118] V. I. Braginsky, *Tasawuf dan Sastra Melayu*, 1.

E. Diskursus Orisinalitas Sastra Sufistik Nusantra

Sebelum menjelaskan orisinalitas sastra sufistik Nusantara, penulis ingin mengemukan konsepsi orisinalitas seperti yang dijelaskan Adonis, bahwa orisinal sesungguhnya bukanlah berarti menolak sesuatu yang lain, atau tidak berinteraksi sama sekali dengannya, atau tidak terbuka dengannya. Orisinal bukan berarti tidak memanfaatkan yang lain, bahkan orisinal dimungkinkan menirunya. Orisinalitas tidak diwariskan, tetapi dikreasikan. Ia bukan subtansi yang tetap, melainkan kekuatan yang bergerak. Apalagi perbedaan waktu, kawasan dan sosio kultural tempat di mana sebuah karya sastra lahir adalah faktor yang tidak bisa diabaikan dalam melihat orisinalitasnya.[119] Lebih lanjut menurut Adonis, bahwa dalam konteks karya puisi misalnya, bisa saja seorang pujangga mengambil kata dan susunan kalimat yang sama dalam puisinya, namun ketika kata yang sama itu diberikan makna (*al-dilālah*) baru, maka itupun adalah karya orisinal.[120]

Karya-karya sastra sufistik, seperti dijelaskan bahwa ia tidak lain adalah hasil kreasi para penulis sufi berkenaan dengan pengalaman rohani mereka yang kemudian diformulasikan dalam konsep atau ajaran sufistik untuk kemudian mereka sebarkan. Tentu saja setiap penulis sufi akan memberikan gambaran dan tanggapan yang berbeda-beda mengenai keadaan-keadaan atau pengalaman rohani yang telah mereka lalui dan alami tersebut.[121] Para sufi mencoba menyampaikan pengalaman-pengalaman kerohanian mereka itu dengan penuh makna melalui penggunaan bahasa yang sangat simbolik, baik berupa puisi maupun prosa. Melalui karya yang ditulisnya, para sufi ini berharap supaya pembacanya ikut merasakan atau memperoleh pencerahan dan hikmah sebagaimana yang telah mereka capai dan peroleh dalam perjalanan spiritual mereka.[122]

Dalam konteks inilah, klaim orisinalitas terhadap sebuah karya sufi menjadi sah, tepat dan benar. Hal itu dikarenakan bahwa setiap

---

[119] Adonis, *al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil: Bahthun fī al-Ibdā' wa-al-Itbā' 'Inda al-'Arab, Juz 3* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2003),141.

[120] Adonis, *al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil,* 146.

[121] Muhammad Sholikhin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi: Syaikh Abdul Qadir al-Jailani* (Jakarta: Mutiara Media, 2009), 201.

[122] V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19* (Jakarta: INIS, 1998), 279-282. Lihat juga, Shofiyullah MZ, *Memandang Ulama Secara Rasional* (Yogyakarta: Kutub, 2006), 163.

sufi yang melakukan perjalanan Spiritual mendapatkan pengalaman rohani atau merasakan kenikmatan spiritual yang berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Setiap sufi pun tidak akan pernah bisa sama mengungkapkan pengalaman batin yang mereka rasakan tersebut. Di samping apa yang dialami dan dirasakan dari pengalaman Spiritual itu berbeda, ekspresi terhadap pengalaman dan perasaan itu secara pasti juga akan berbeda. Walaupun terkadang pengalaman spiritual yang mereka rasakan sama, namun tetap saja dalam ungkapan dan gambaran tentang pengalaman itu para sufi tidak pernah sama dalam bahasa dan pilihan kata atau simbol-simbol yang digunakannnya.[123]

Karya sastra sufistik dalam konteks Nusantara sudah dimulai sejak abad ke-16 M. Tokoh-tokohnya yang terkenal seperti Hamzah al-Fansūrī, Nūr al-Dīn al-Rānīrī, dan Shams al-Dīn al-Sumaṭrānī hingga para wali di tanah Jawa. Namun demikian, tidak sedikit para pengkaji yang kemudian meragukan karya mereka, hingga memberikan klaim bahwa kesusasteraan sufistik Nusantara adalah hasil adopsi dan pengaruh langsung dari sastra asing terutama yang paling berpengaruh adalah kesusastraan Arab dan Persia.[124] Argumentasi yang dibangun oleh kelompok ini adalah bahwa dengan sangat mudah jejak pengaruh sastra asing terhadap sastra sufistik Nusantara itu dapat ditemukan terutama pada naskah-naskah sastra sufistik yang ditulis dalam aksara Arab Melayu yang tersebar luas hingga ke seluruh wilayah Nusantara.[125] Karya sastra dari Arab dan Persia itu banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu yang kemudian mengambil wujud dalam bentuk *hikayat,*[126] *sya'ir, ghazal, gurindam,*

[123] Lihat penjelasan filosofis tentang ini dalam Jostein Gaarder, *Sophie's World,* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, *Dunia Sophie: Sebuah Novel Filsafat* (Bandung: Mizan, 2011), 109-110.

[124] Pendapat ini banyak dikemuakan para peneliti seperti C.Snouck Hurgronje dan Syed Muhammad Naguib Al-Attas. Lihat C.Snouck Hurgronje dalam karyanya berjudul *The Achehnese* diterjemahkan oleh Ng. Singarimbun*, Aceh di Mata Kolonialis* (Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985), 4. Sayed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Origin of the Malay Sha'ir* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968), 20. Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu,* (Kuala Lumpur: Petaling Jaya Belia Islam Malaysia (ABIM), 1990), 34.

[125] Maman S. Mahayana, *Akar Melayu: Sistem Sastra & Konflik Ideologi di Indonesia & Malaysia* (Magelang: Yayasan Indonesiatera, 2001), 10.

[126] Harus ditegaskan bahwa tidak semua hikayat mendapat pengaruh kesusesteraan Timur Tengah. Sebab, ada banyak hikayat yang mencerminkan

mathnawi, barzanji dan sebagainya.[127] Bahkan, banyaknya kata-kata yang aslinya berasal dari bahasa Arab ataupun Persia dalam karya-karya sastra Melayu Nusantara yang tidak diterjemahkan dan secara langsung dikutip apa adanya, hingga kemudian kata-kata tersebut disadur pula untuk dijadikan kosa kata bahasa Melayu, juga mereka anggap sebagai bukti terkuat yang melandasi pendapat dan tudingan tersebut.[128]

Karya-karya Hamzah al-Fansurī juga tidak luput dari sorotan mereka. Sebut saja *Hikayat Burung Pingai* misalnya, di mana karya ini diduga kuat adalah hasil adopsi atau minimal merupakan karya sastra yang mendapat pengaruh langsung dari karya sastra Parsi yang berjudul *Manṭiq al-ṭayr*. Bahkan, salah satu karya Hamzah al-Fansurī berjudul *al-Muntahī* dianggap sebagai kutipan langsung dari sejumlah besar puisi dan *qaṣīdah* penyair-penyair Persia seperti Farīd al-Dīn al-ʻAṭṭār, Fakhr al-Dīn al-ʻIraqī, Saʻd al-Dīn Maḥmūd al-Shabistarī, dan Shuʻayb Abū Madyan al-Maghribī.[129] Walaupun, dalam konteks Hamzah al-Fanshuri misalnya, telah banyak dilakukan bantahan terhadap tuduhan yang meragukan orisinalitas karyanya dalam konteks sufistik Nusantara. Kamil misalnya, dalam salah satu tulisannya dengan tegas mengatakan bahwa dalam konteks khazanah sastra Melayu Hamzah al-Fanṣūrī dan juga Sunan Bonang di Jawa merupakan pelopor dan perintis sastra Islam di Nusantara. Al-Fanshuri dianggap sebagai sastrawan pembaharu di Nusantara pada abad 16 dan 17 yang sangat menekankan pentingnya indvidualitas

kehidupan masyarakat Nusantara yang asli. Sehingga, hikayat dalam konteks rekonstruksi sejarah Nusantara banyak yang kemudian menjadi sumber utama dalam Historiografi Nusantara. Lihat penjelasannya dalam Ding Cong Ming, "Penafsiran Kuasa Raja dalam Beberapa Teks Sastra Melayu Lama" *Jurnal Manuskrip Nusantara (JUMANTARA), Vol. 3. No. 2.* (*Tahun* 2012), 55-71. Bahkan, Hikayat Hang Tuah telah dijadikan sebagai sumber sejarah haji masyarakat Nusantara ke Tanah suci sebelum abad 19 M. lihat Nor-Afidah Abd Rahman, "Haj Pilgrimage in the Malay Archipelago before the 20 the Century" *Journeys of Faith Saudi Aramco World, 56 (6), (24 August, 2006)*, 6-7.

[127] Rusdin, "Islam dan Sastra Melayu Klasik", *Jurnal Hunafa Vol. 2, No.3 (Desember, 2005), 279.*

[128] Monique Zaini-Lajoubert, *Karya Lengkap Abdullah bin Muhammad al-Misri* (Depok: Komunitas Bambu bekerjasama dengan École Francaise d'Extrême-Orient, 2008),188.

[129] Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 16-17.

dalam penciptaan karya sastra salah satunya lewat pencantuman nama dirinya di akhir setiap puisinya.[130]

Dalam konteks penyebaran ilmu pengetahuan di Nusantara, memang harus diakui bahwa terdapat pengaruh kesusasteraan Arab dan Persia terhadap karya-karya kesusasteraan yang tersebar di kalangan masyarakat Nusantara. Kontak dagang dan komunikasi budaya yang terjadi antara masyarakat yang mendiami wilayah Nusantara dengan pedagang Arab dan Parsi pada masa lampau adalah faktor yang paling memungkinkan tersebarnya karya sastra Arab dan Persia ke wilayah Nusantara. Bukti-bukti bahwa terdapat pengaruh karya-karya kesusasteraan Persia terhadap karya-karya sastra Nusantra memang tidak bisa dibantah. Dalam konteks ini misalnya seperti ditulis Sunarti, dalam artikelnya tentang pengaruh sastra Asing terhadap sastra Nusantara, memang sangatlah mudah menemukan pengaruh kesusasteraan asing terutama Persia dan Arab dalam karya pujangga dan ulama Nusantara, di antaranya seperti yang terlihat pada *Hikayat Muhammad Hanafiyah,*[131] *Hikayat Amir Hamzah,*[132] *Hikayat Indraputra,*[133] *Hikayat Isma Yatim*,[134] dan *Hikayat*

[130] Sukron Kamil, "Sastra Islam Indonesia dan Persia", *Relegiusitas, Jurnal Tranformasi Kependidikan dan Keagamaan, Vol. 1, No. 4 (September, 2007),*94.

[131] Hikayat ini merupakan salah satu teks sastra Melayu-Islam yang sangat penting nilainya dari segi kebudayaan dan sosiopolitik serta sumber inspirasi bagi golongan tertentu. Ini dapat dibuktikan dalam Sejarah Melayu di mana pada abad ke 16 M, hikayat ini pernah dibacakan oleh golongan pembesar dan pahlawan Malaka terutamanya dalam menghadapi serangan Portugis. Cerita tentang Muhammad 'Alī Ḥanafiyah adalah didasari kepada seorang tokoh dalam sejarah Islam yaitu Muḥammad ibn al-Ḥanafiyah, seorang putera 'Alī ibn Abū Ṭālib. Legenda yang berkembang tentang Muhammad 'Ali Ḥanafiyah dipelopori oleh golongan Syiah dari sekte Kaysaniah. Golongan ini dipimpin oleh al-Mukhtār dengan dibantu penglima perangnya Ibrāhīm al-Ashtūr yang kemudiannya memproklamirkan Muhammad 'Ali Ḥanafiyah sebagai Imām Mahdī. Al-Mukhtār kemudian kemudian melancarkan pemberontakan menentang kerajaan Umaiyyah dan menuntut kematian Ḥusayn ibn 'Alī. Lihat. S.A.M Adnan, Sofjan Muchtar, *Kesusasteraan Indonesia Dalam Bentuk dan Isi* (Jakarta: Pustaka Antara, 1970), 21. Lihat juga Ismail Hamid, *Kesusasteraan Melayu Lama dari warisan Peradaban Islam* (Selangor: Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1983), 80. Lihat juga Ali Ahmad, Siti Hajar Che'man, *Bunga Rampai Sastra Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 118.

[132] *Hikayat Amir Hamzah* menggambarkan tokoh pahlawan Islam bernama Amir Hamzah dalam perjuangannya menegakkan agama Islam. Watak dan karakternya sama dengan Hamzah paman Rasulullah saw. lihat Abdul Latip Talib, *Hikayat Amir Hamzah 1: Asqar Dewa Bermata Tiga* (Selangor: PTS Fortuna, 2008), v. Lihat juga Ismail Hamid, *Kesusasteraan Melayu Lama,* 90.

Nur Muhammad dan beberapa karya terkenal lainnya.[135] Bahkan, sebagaimana anggapan sebagian ahli bahwa *Hikayat Nur Muhammad*[136] yang sangat terkenal di dunia sufi dan tarekat di

[133] *Hikayat* ini menceritakan petualangan Indraputra ke pertapaan Berma Sakti atas permintaan raja Syahsian untuk mencari obat mujarab demi sang raja memperoleh keturunan. Perjalanan yang jauh dan panjang itulah yang menempa Indraputra dengan banyak kajadian dan pengalamanan, hingga akhirnya dia berhasil menjadi manusia yang sakti mandraguna. Lihat V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal,* 254.

[134] *Hikayat Isma Yatim* mempunyai bentuk gaya bahasa kesusasteraan Parsi-Arab dan boleh dikatakan tidak lagi terpengaruh oleh corak kesusasteraan Hindu-Jawa. Kandungan *Hikayat Isma Yatim* ini menunjukkan bahwa ia merupakan kesusasteraan istana dan bertujuan sebagai bacaan golongan istana. Hal itu dikarenakan jalan ceritanya banyak menggambarkan kehidupan di sekitar istana. Demikian juga, hikayat ini menceritakan sifat-sifat bijaksana seseorang pegawai serta pengabdian dan kesetiaannya kepada raja. Oleh karena itu, hikayat ini bisa disebut sebagai tipe cerita yang menggambarkan bagaimana bentuk dan corak karya sastra yang ditulis pada zaman Kerajaan Melayu Malaka yang pada intinya selalu memberikan penekanan pada sifat-sifat bijaksana yang mesti dimiliki seseorang pegawai kerajaan serta pengabdian dan kesetiaanya kepada raja. Lihat Muhammad Haji Salleh, *Romance and Laughter in The Archipelago: Esays on Classical and Contemporary Poetics of The Malay World* (Kelantan: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2006), 94.

[135] Lihat lebih lanjut V.I Braginsky. "Jalinan dan Khazanah Kutipan: Terjemahan dari Bahasa Parsi dalam Kesusastraan Melayu, Khususnya yang Berkaitan dengan 'Cerita-Cerita Parsi'," dalam Henri Chambert-Loir (ed) *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia.* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 59-110.

[136] *Hikayat Nur Muhammad* berupa cerita peristiwa-peristiwa yang dialalui Nūr Muḥammad semenjak awal penciptaannya. Setelah Muḥammad diciptakan, Allah swt berfirman bahwa Dia telah mewajibkan semua manusia melaksanakan rukun Islam yang lima. *Hikayat* ini menceritakan tentang hakikat Nūr Muḥammad, di mana Allah swt telah menciptakannya seperti seekor burung yang cantik. Kepalanya adalah 'Alī ibn Abī Ṭālib, matanya Ḥasan dan Ḥusayn, lehernya Fāṭimah, sayapnya Abū Bakar al-Ṣiddīq dan Umar, ekornya Hamzah dan Abū Ṭālib, dan bagian sayap ekor 'Abbās serta kakinya Siti Khādijah. Kemudian Allah swt memerintahkan Nur Muhammad tersebut mengarungi tujuh lautan. Setiap satu lautan memerlukan waktu selama 10.000 tahun. Ketika Nur Muhammad keluar dari lautan, meneteslah darinya bekas air laut yang menempel pada dirinya yang kemudian Allah swt menjadikan daripadanya tiga belas orang nabi, para malaikat*, Kalam*, *Lūḥ Maḥfūẓ*, *'Arsh*, tujuh petala langit, matahari, bulan, angin, air, pokok kehidupan, pokok tuba, cap Nabi Sulaymān, dan tongkat Nabi Musa. Kemudian Nur Muhammad diperintahkan Allah swt menemui empat unsur alam; air, angin, tanah, dan api untuk menyeru mereka supaya menganut agama Islam. Di akhir cerita, pengarang menyebut tentang faedah dan pahala yang akan diberikan Allah swt kepada orang yang membaca, mendengar serta menyimpan *Hkayat Nur Muhammad* ini. Lihat Muhammad Fanani, *Hikayat Nur Muhammad*

Nusantara, diduga kuat terpengaruh salah satu bab kitab *Rauḍat al-aḥbāb* (*Taman Sorga Para Pengasih*) karya 'Attā'illāh ibn Fazlullāh dari Persia. Selain itu, juga dikenal luas cerita berbingkai, seperti *Hikayat Kalilah dan Dimnah*[137] dan *Hikayat Bayan Budiman*[138] yang semuanya merupakan karya kesusasteraan yang berasal dari Persia.[139]

Lebih lanjut dikatakan, bahwa selain pengaruh kesusasteraan Arab dan Persia, pengaruh kesusastraan India terhadap karya sastra Nusantara juga dengan mudah bisa ditemukan pada karya-karya sastra seperti *Hikayat Sri Rama, Ramayana, Mahabarata, Hikayat Panji, Hikayat Cekel Weneng Pati*, *Barathayudha,* dan *Kakawin Arjunawiwaha*. Bahkan, dalam tradisi pewayangan Jawa, kisah *Mahabharata* dan *Ramayana* sudah diadopsi menjadi karya sastra Jawa dan merupakan kisah pewayangan yang sudah dianggap sebagai kebudayaan asli dan orisinal bangsa, bahkan sudah dianggap menjadi bagian dari sistem nilai masyarakat Jawa.[140] Hal itu,

(Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995).

[137] Kitab *Kalilah dan Dimnah* merupakan kitab karya filosof India bernama Baydaba. Karya tersebut diterjemahkan Ibn al-Muqaffa' tanpa mengubah inti arti karya aslinya. Ia menyisipkan cerita-cerita berbingkai di dalam karya tersebut. Menurut Bahnud ibn Sahwan atau dikenal dengan 'Alī ibn Shah al-Fārisī, tujuan Baydaba membuat karya *Kalilah dan Dimnah* adalah atas permintaan raja Dabshalim dan untuk dipersembahkan kepada raja Dabshalim, raja India pada abad ke-3 SM. Di dalamnya berisi cerita-cerita bijak yang tokoh-tokoh utamanya adalah binatang. Buku ini untuk pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu pada abad 17 M. Namun, yang populer dan banyak dipublikasikan adalah yang diterjemahkan oleh Ismail Djamil yang diterbitkan Bali Pustaka. Lihat. Ismail Djamil, *Hikayat Kalilah wa Dimnah* (Jakarta: Balai Pustaka, 1964).

[138] *Hkayat* Bayan Budiman atau dalam versi bahasa Inggris disebut dengan *Tales of A Parrot* salah satu dongeng terkenal yang sarat pelajaran tentang berbagai aspek perilaku baik dan buruk manusia. Dongeng ini berasal dari sebuah karya berisi kumpulan cerita berbahasa Sansekerta berjudul Sukasaptati yang artinya tujuh puluh cerita dari burung nuri. Di dalam cerita ini, dikisahkan tentang seekor burung nuri yang berhasil mencegah istri tuannya berbuat zina selama tuannya pergi berdagang ke negeri lain, dengan cara menuturkan 70 rangkaian cerita kepada si istri. Haniah, (ed). *Hikayat Bayan Budiman* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), 9.

[139] Lihat penejelasannya dalam Edwar Djamaris, *Hikayat Nabi Mikraj, Hikayat Nur Muhammad, dan Hikayat Darma Tasiya* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983).

[140] Diskursus orisinalitis sastra sufistik Nusantara ini secara lebih jelas telah ditulis dalam sebuah artikel oleh Sastri Sunarti, "Pengaruh Kesusasteraan Asing dalam Kesusasteraan Indonesia"*, Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian*

disebabkan karena karya ini muncul kembali dalam waktu, kawasan dan konteks masyarakat yang sudah berbeda dengan saat karya ini muncul di tempat asalnya India. Sehingga, warna dan konteks lokal tentu saja tidak bisa dipungkiri dari karya-karya tersebut.

Di sisi lain, kuatnya pembelajaran sastra dalam tradisi Hindu-Budha yang telah terlebih dahulu berkembang di Nusantara, memang diakui sangat menolong mudahnya masuk ajaran Islam ke lembaga-lembaga pendidikan Islam di Nusantara. Apalagi, hampir semua pelajaran agama sesulit apapun telah digubah dalam bentuk *naẓm*, sehingga sastra Arab atau bahasa Arab sebagai bahasa pokok bagi ajaran agama Islam dan umat Islam sendiri, bisa dengan mudah dikuasai oleh para murid Nusantara. Sehingga, tidaklah mengherankan jika pada kenyataannya di Nusantara para ulama, selain menulis karya mereka dengan bahasa-bahasa masyarakat Nusantara, juga menulis dengan menggunakan bahasa Arab seperti yang dilakukan oleh Syaikh Nūr al-Dīn al-Rānīrī, Syaikh Arshad al-Banjarī, Syaikh ʻAbd al-Ṣamad al-Palimbanī dan sebagainya.[141]

Memang harus diakui pula bahwa karya-karya keagamaan yang dilahirkan oleh ulama-ulama Nusantara dalam bentuk kitab-kitab tentu saja tidak muncul secara tiba-tiba. Karya-karya ini tentu saja lahir dan dihasilkan melalui interaksi serta berbagai kontak dan proses dialektika keilmuan yang intens, penuh dinamika dan berlangsung dalam waktu yang relatif panjang antara dunia Melayu dan pusat-pusat pengetahuan Islam terutama yang berada di kawasan Timur Tengah.[142] Seperti diakui banyak peneliti, bahwa kontak keilmuan

Pendidikan dan Kebudayaan, http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/artikel/1346 (Diakses, 1 Mei 2013).

[141] Abdul Mun'im DZ, "Islam Nusantara: Antara Prasangka dan Harapan yang Tersisa" *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke-10 Banjarmasin* (1-4 November 2010), 874.

[142] Iihat lebih lanjut Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVIIdan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998), 294-296. Tentu saja, hal ini tidak hanya berlaku bagi karya-yang dihasilkan ulama Nusantara saja. Bahkan, karya-karya yang lahir jauh semenjak awal kemunculan Islam tidak bisa lepas dari pengaruh budaya atau pemikiran bangsa lain atau masyakarat yang telah ada sebelum Islam. Sebab, proses interaksi budaya dan pemikiran memang sesuatu yang tidak dapat dihindari sebagai bagian dari sunnatullah. Namun demikian, karya-karya yang dihasilkan melalui proses interaksi dengan pemikiran dan budaya lain tersebut, tetap berhak disebut sebagai karya orisinal umat Islam, karena sudah diwarnai dengan konteks ajaran Islam. Lihat Adonis, *al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil: Bahthun fī al-Ibdāʻ wa-al-Itbāʻ ʻInda al-ʻArab, Juz 1* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2003), 68-72.

antara Nusantara dan Timur Tengah telah terjalin erat dalam berbagai bidang kehidupan termasuk keagamaan dan kesusasteraan. Puncaknya terjadi menjelang paruh kedua abad 17 M, di mana semakin banyaknya kelompok masyarakat Nusantara yang datang ke Makkah dan Madinah tidak hanya untuk tujuan menunaikan ibadah haji namun juga untuk menetap di sana dalam waktu yang lama untuk menuntut ilmu dan belajar kepada ulama-ulama terkenal di sana.[143]

Kelompok inilah yang kemudian setelah mereka kembali ke Nusantara menjadi pioner dan lokomotif penyebaran ajaran Islam di kalangan penduduk Nusantara. Mereka kemudian menyebarkan ajaran Islam yang telah mereka pelajari di Timur Tengah dengan mencoba mentransmisikannya dan menyosialiasikannya dalam format yang lebih adaptif dan mempertimbangkan kondisi sosial dan kultural masyarakat Nusantara sendiri.[144] Dalam konteks inilah muncul tradisi penulisan dan penyalinan teks-teks atau kitab-kitab keagamaan Islam ke dalam bahasa-bahasa lokal. Namun demikian, sekalipun kitab-kitab tersebut merupakan salinan dan terjemahan dari kitab-kitab karya ulama Timur Tengah tetap saja tidak bisa sepenuhnya karya tersebut disebut saduran utuh atau jiplakan dari karya-karya ulama Timur Tengah.[145] Hal itu disebabkan bahwa para ulama atau penulis

[143] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* 75. Bahkan, kondisi ini terus berlanjut hingga abad 20 yang para pelajar dari Nusantara tidak hanya terbatas di Haramain, namun juga belahan dunia Islam lainnya, seperti Mesir, Iraq dan sebagainya. Lihat Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad 20* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005), 133-134.

[144] Haidar Putra Daulay, *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 187. Dan salah satu wilayah yang paling jelas menggambarkan betapa perubahan dan pembaruan pemikiran dan budaya dilakukan oleh murid-murid Nusantara yang belajar ke Timur Tangah khususnya Haramain adalah Minangkabau pada awal abad 19 M. Lihat Aujdrey Kahim, *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatera Barat dan Politik Indonesia 1926-1998* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 7-8. Lihat juga Abdul Mun'im DZ, "Islam Nusantara: Antara Prasangka dan Harapan yang Tersisa", *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) ke-10* (Banjarmasin, 1-4 November, 2010), 871.

[145] Telah banyak studi para ahli yang berupaya membuktikan orisinalitas karya-karya ulama Nusantara, seperti yang dilakukan Wan Mohd Nor Wan Daud& Khalif Muammar yang melakukan studi terhadap Manuskrip *Durr al-farā'id* karya al-Rānīrī. Dalam kajiannya penulis berupaya menjelaskan seberapa besar orisinalitas pemikiran al-Rānīrī dalam naskah *Durr al-farā'id* sekaligus melihat sejauhmana konteks masyarakat Nusantara yang direkam oleh naskah tersebut, peneliti melakukan perbandingan dengan karya-karya sejenis dalam hal bidang kajian tauhid.

Nusantara telah mewarnainya dengan karakteristik dan corak ajaran yang bersifat lokal.[146] Di dalamnya telah dimasukan unsur-unsur lokal yang menjadi bukti betapa kuatnya respon lokal yang bersifat kreatif dan dinamis dari ulama Nusantara sendiri dalam meresepsi dan merepresentasikan ajaran Islam dalam konteks Nusantara.[147] Hal itu tidak hanya terlihat dalam karya keagamaan saja seperti tafsir, fiqh, tasawuf, namun juga dalam bidang kesusasteraan tentunya. Dalam konteks ini penulis kembali ingin menegaskan bahwa konsepsi orisinalitas karya sastra bukanlah sesuatu yang sama sekali baru dan bukannya tanpa interaksi dengan yang di luarnya.

Dalam konteks ini seperti ditegaskan Abdul Hadi W.M dalam salah satu tulisannya bahwa pada abad ke-16 M tradisi penulisan sastra kitab sudah tumbuh subur di Nusantara. Hal itu terjadi tepatnya pada pertengahan abad ke-16 M bersamaan dengan naiknya peranan Aceh Darussalam sebagai pusat kekuasaan dan kebudayaan

---

Peneliti mengambil perbandingan beberapa teks seperti kitab *al-Farq bayna al-firaq* karya ʻAbd al-Qāhir al-Baghdādī (w.429 H/ 1037 M), kitab *ʻAqāʻid al-nasafī* karya Imām al-Nasafī (w. 537 H), kitab *al-ʻAqīdah al-ṭahawīyah* karya Abū Jaʻfar al-Ṭahawī (239-321 H). Setelah melakukan perbandingan isi dan redaksi dengan beberapa kitab yang dianggap memiliki kesamaan isi dan ajaran, peneliti kemudian menyimpulkan, walaupun ia adalah karya terjemahan dari *Sharḥ al-ʻaqāʻid al-nasafīyah* oleh al-Taftazanī, namun al-Rānīrī menyumbang lebih kurang 50% daripada pemikirannya sendiri serta menyesuaikannya dengan konteks alam dan budaya Melayu. Karena disandingkan dengan karya besar *ʻAqāʻid al-nasafī* yang telah diterima luas di dunia Islam, maka karya ini kemudian dianggap pantas disebut sebagai sebuah karya besar yang menggambarkan sudut pandang (*world view*) umat Islam di Alam Melayu pada abad ke-17. Lihat. Wan Mohd Nor Wan Daud& Khalif Muammar, "Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masehi Berdasarkan Manuskrip *Durr al-Farāʻid* Karangan Sheikh Nurudin al-Raniri" *International Journal of the Malay World and Civilisation 27 (2) (2009), 119-146.*

[146] Bahkan, Azra dengan sangat tegas membantah pendapat sekian banyak tokoh dan peneliti yang menafikan adanya orisinalitas karya-karya ulama Nusantara. Berikut kutipan pendapatnya, "Tanpa penelitian dan kajian mendalam, terdapat kalangan yang segera mengambil kesimpulan-kesimpulan yang keliru dan menyesatkan. C. Snouck Hurgronje, misalnya, hanya dengan melihat halaman depan naskah *Tarjuman al-mustafid* karya al-Sinkilī, menyimpulkan bahwa karya ini merupakan "terjemahan jelak" dari *Tafsir al-Baydawi.* Lihat Azyumardi Azra, *Dari Harvard Hingga Makkah* (Jakarta: Republika, 2005), 45-46. Lihat juga apa yang ditegaskan Oman Fathurahman, *Itḥāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Mizan bekerja sama dengan 'Ecole Francaise d'Extrême Orient (EFEO), 2012), 52.

[147] Edy Sedyawati, dkk (Ed), *Sastra Melayu Lintas Daerah* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2004), 374-375.

Islam. Pada masa ini muncul sejumlah ulama, yang pada umumnya adalah ahli-ahli tasawuf dan sastrawan terkemuka, yang aktif memelopori penulisan sastra kitab. Memang diakuinya bahwa kegiatan penulisan sastra kitab di Nusantara diawali dengan menyadur dan menerjemahkan karya-karya Arab dan Persia, namun kemudian penulisan karya yang lebih orisinal berkembang pula, terutama pada masa pemerintahan Alauddin Riayat Syah (1589-1603 M), Iskandar Muda (1607-1636 M) dan Iskandar Tsani (1637-1641 M). Pada masa inilah disaksikan oleh sejumlah ulama terkemuka yang sumbangannya tidak dapat diabaikan dalam sejarah penulisan sastra kitab.

Sastra kitab ini kemudian mempunyai peranan penting bukan saja sebagai wacana intelektual dan sumber rujukan bagi mereka yang ingin mempelajari ilmu-ilmu keagamaan, tetapi juga bagi mereka yang ingin mempelajari sejarah kebudayaan dan intelektual Islam di Nusantara. Pemikiran yang terkandung di dalam kitab-kitab itu ikut membentuk pandangan hidup (*way of life*), sistem nilai dan gambaran dunia (*Weltanchauung*) masyarakat Muslim Nusantara, dan karenanya ia telah berfungsi sebagai fondasi kebudayaan Islam di Nusantara. Mereka yang ingin berbicara tentang "nalar Islam" di Indonesia, semestinya merujuk pada kitab-kitab tersebut sebagai titik tolak pembicaraan.[148]

Begitulah bukti bahwa sejarah perjalanan sufistik di dunia Islam hingga Nusantara, semenjak awal kemunculan hingga saat ini selalu melahirkan tokoh-tokoh yang unik dan memiliki karakter ajaran tersendiri yang tidak sama antara satu dengan lainnya. Agaknya, sekali lagi boleh ditegaskan bahwa tidaklah sesutau yang berlebihan jika dikatakan setiap karya yang lahir, terutama karya sufistik adalah "anak zamannya" yang tentu saja memiliki sisi keunikan yang berbeda antara satu masa dengan masa lainnya. Apalagi, jika itu terkait dengan pengalaman batin seseorang yang bisa dipastikan tidak akan pernah sama, terlebih lagi bagaimana pengalaman yang tidak terbatas itu kemudian direkonstruksi melalui bahasa yang sangat terbatas.

[148] Abdul Hadi W.M, "Sumbangan Sastrawan Ulama Aceh dalam Penulisan Naskah Melayu", *Jurnal Lektur Keagamaan Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, Vol. 6, No. 1, (2008),* 35.

BAB III
DINAMIKA PEMIKIRAN DAN KEPUJANGGAAN SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI

Dalam rangka menjelaskan ide, pemikiran dan ajaran seorang tokoh, maka gambaran tentang latar belakang kehidupannya serta segala sesuatu yang melingkupi perjalanan kehidupannya adalah sesuatu yang mutlak diperlukan. Hal itu dikarenakan bahwa tidak ada satupun ide, pemikiran, ataupun ajaran seorang tokoh yang tidak memiliki keterkaitan dengan perjalanan hidupnya, baik itu berupa keluarga tempat seorang tokoh lahir dan dibesarkan, guru-guru tempat dia mengasah intelektual maupun Spiritualnya, lingkungan sosial tempat dia tinggal, berkarir dan sebagainya. Dalam konteks inilah penulis merasa perlu untuk menghadirkan riwayat hidup Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, begitu juga *setting* sosial, budaya, politik dan keberagamaan masyarakat di mana dia hidup dan berkarir sebelum melihat lebih jauh tentang ide, gagasan ataupun ajarannya dalam beberapa karyanya pada penelitian ini.[1]

Terkait riwayat hidup Syaikh Isma'il al-Minangkabawi penulis merekonstruksinya berdasarkan sumber-sumber yang sejauh ini

[1] Tentang biografi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dan karya-karyanya, sebelumnya telah penulis kemukakan pada penelitian terdahulu, tentang dinamika perkembangan ajaran tarekat Naqshabandiyah di Minangkabau. Namun, hal itu bukan berarti bagian ini pengulangan sepenuhnya terhadap apa yang telah pernah penulis jelaskan. Di samping memang merujuk kepada uraian penelitian terdahulu, pada bagian ini penulis akan memberikan informasi tambahan termasuk beberapa koreksi terhadap penjelasan dan informasi terdahulu. Hal itu disebabkan ditemukannya data dan informasi baru yang boleh jadi menambah kelengkapan informasi sebelumnya atau merevisinya, sesuai data dan sumber baru yang didapatkan atau diterima penulis terkait sejarah perjalanan kehidupan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Selain itu, pada bagian ini penulis juga berupaya memberikan penjelasan dan klasifikasi/kategorisasi terhadap karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang mana hal itu tidak penulis lakukan sebelumnya.

berhasil penulis kumpulkan terutama beberapa manuskrip kuno di Minangkabau. Sehingga, biografi ini bisa saja mengalami perubahan dan revisi pada masa berikutnya jika ditemukan sumber dan data terbaru yang lebih akurat tentangnya. Sehingga, biografi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang penulis kemukan dalam penelitian ini bukanlah sesuatu yang bersifat final dan karena masih dimungkinkan mengalami perubahan atau penyempurnaan pada masa berikutnya.

A. Biografi dan Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi

Nama lengkapnya[2] adalah Syaikh Isma'il ibn 'Abdullah al-Khalidi al-Minangkabawi al-Barusi[3] al-Jawi[4]. Syaikh Isma'il al-

[2] Nama lengkap ini penulis kumpulkan dari beberapa sumber manuskrip dengan nisbah beragam yang diberikan kepada Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Seperti dalam Syaikh Sulaymān al-Zuhdī al-Khālidī, "Naskah Majmū'at al-rasā'il 'alá al-uṣūl al-khālidīyah al-ḍiyā'īyah al-mujaddidīyah al-naqshabandīyah", Koleksi Apria Putera Payakumbuh, 3 dan 21. Syaikh Muhammad al-Amin al-Khālidī Kinali, "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah" Koleksi surau Muhammad al-Amin Kinali-Pasaman, 21. Muhammad Husayn ibn 'Abd al-Ṣamad al-Khālidī, "Naskah Nahjat al-Sālikīn wa-Bahjat al-Maslakīn," Koleksi surau Muhammad al-Amin al-Khālidī Kinali Pasaman, 22-23.

[3] Disebutnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan nisbah al-Barusi, secara harfiyah tentu saja kurang tepat. Barus adalah wilayah yang terletak di daerah Tapanuli, Sumatera Utara. Sementara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lahir, tumbuh dan dibesarkan di Sumatera Barat dalam kultur Minangkabau. Penisbahan namanya kepada al-Barusi, sebagaimana disebutkan Syaikh Sulaymān al-Zuhdī dan Syaikh Muhammad Husayn ibn 'Abd al-Ṣamad al-Khālidī dalam tulisan mereka, lebih kepada penisbahan dalam konteks pemahaman universal bagi sebagian besar ulama Timur yang telah lama mengenal Barus sebagai pelabuhan di kawasan Nusantara, khususnya di Sumatera yang diketahui sebagai kawasan yang pertama mengenal dan menerima ajaran Islam. Sehingga, nama Barus dalam pemahaman orang-orang Arab selalu dikaitkan dengan agama Islam. Hubungan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan Minangkabau yang notabene terletak di pulau sumatera diduga menjadi sebab sebagian ulama Timur Tengah memberinya nisbah dengan al-Barūsī. Lihat J.G. De Casparis, *Indonesian Paleography: A History of Writing in Indonesia from Beginnings to C. AD. 1500* (Leiden: E.J. Brill, 1975), 69. Lihat juga, Claude Guillot& Ludvik kalus, *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia, 2008), 91. Lihat juga Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramdia, 2009), 15.

[4] Begitu juga penisbahan kata al-Jawi kepada Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga kurang tepat, karena kata al-Jawi secara harfiyah berarti orang yang berasal dari pulau Jawa. Penisbahan ini juga dalam konteks keterbatasan pemahaman ulama Timur Tengah tentang wilayah Nusantara. Semenjak lama para pedagang Arab yang datang ke Nusantara terutama kawasan Melayu, mereka biasanya menyebut kawasan Melayu yang kaya dengan rempah-rempah tersebut, bahkan juga termasuk wilayah Nusantara secara keseluruhan dengan sebutan "Jawa". Oleh karena itu, semua orang

Minangkabawi dilahirkan di Simabur, Pariangan Batu Sangkar Sumatera Barat. Sementara informasi tentang tahun kelahirannya sampai saat ini masih belum diketahui secara pasti, karena belum ditemukannya sumber yang otentik tentang masa kelahirannya. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memulai pendidikannya dengan belajar mengaji atau membaca al-Qur'ān di bawah bimbingan ayahnya 'Abdullāh yang juga merupakan salah seorang ulama di Simabur. Di samping belajar al-Qur'ān, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga mempelajari kitab-kitab lainnya, seperti *naḥw*, *ṣarf*, *balāghah*, *manṭiq*, *fiqh*, *kalām*, *tafsīr*, dan juga *hadīth* di surau-surau yang ada di sana dan kepada beberapa ulama terkenal di kampungnya.[5]

Setelah memperoleh pendidikan tentang dasar-dasar keislaman di kampung halamannya dari ayahnya dan dari beberapa ulama lainnya di Simabur, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memutuskan untuk melanjutkan pelajarannya kepada beberapa ulama terkenal di tanah suci. Pada saat itu Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berusia masih sangat muda, sehingga dia harus diantar langsung oleh ayahnya menuju tanah suci.[6] Seperti dikemukakan para ahli bahwa tanah suci atau yang lebih populer disebut Haramain (Makkah dan Madinah) semenjak lama telah menjadi pusat ritual umat Islam dan sekaligus menjadi sentral ilmu pengetahuan Islam.[7] Makkah dan

yang berasal dari kawasan Nusantara disebut "al-Jāwiyīn". Lihat Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Wahdat al-Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), 19. Lihat juga Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam (1482-1890)* (Jakarta:Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan 'Ecole Francaise d'Extrême Orient (EFEO), 2013), 15 dan 928. Dan lihat juga Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009), 34-35. Lihat juga Oman Fathurahman, *Itḥāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Mizan bekerja sama dengan 'Ecole Francaise d'Extrême Orient (EFEO), 2012), 47.

[5] H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Ismi'il al-Minangkabawi Penyiar Thariqat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Solo: Ramadhani, tt), 13.

[6] 'Abdullāh Mirdad Abū al-Khayr, *al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr al-Nūr wa-al-Zuhār fi Tarājim Afāḍil Makkah min al-Qarn al-'Āshir ilá al-Qarn al-Rābi' 'Ashar* (Jeddan: 'Alam al-Ma'rifah, 1986), 131.

[7] Seperti dijelaskan beberapa ahli, bahwa Makkah hingga akhir abad 19 M, masih menjadi sentral bagi penuntut ilmu sebelum akhirnya kiblat ilmu dalam dunia Islam berpindah ke universitas al-Azhar Mesir semenjak awal abad 20 M. Atau minimal boleh dikatakan, bahwa Makkah baru mendapat saingan dari al-Azhar sebagai pusat studi bagi para pelajar Islam dari berbagai penjuru dunia, baru pada akhir abad 19 M. Lihat Azyumardi Azra, *Dari Harvard Hingga Makkah* (Jakarta: Republika, 2005), 38-39.

Madinah selama berabad-abad lama telah menjadi tujuan pencari ilmu yang datang dari berbagai penjuru dunia untuk menimba ilmu kepada para ulama terkenal di sana. Bahkan, para pencari ilmu bukan hanya dari kalangan muslim, namun juga non muslim untuk tujuan tertentu.[8] Dalam pengembaraan ilmiahnya inilah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghabiskan umurnya selama 35 tahun untuk tinggal dan belajar di Tanah Suci.[9]

Pada saat pertama kali sampai di tanah suci, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi langsung datang dan menemui Syaikh Muhammad Ṣāliḥ Ra'īs al-Shāfi'ī (w.1240 H/1806 M) untuk belajar kepadanya dan mendalami ilmu fikih. Setelah beberapa tahun belajar kepada Syaikh Muhammad Ṣāliḥ Ra'īs al-Shāfi'ī, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian melanjutkan pelajarannya kepada Syaikh 'Uthmān al-Dimyatī (w.1265 H/1830 M) yang juga dikenal sebagai ulama fikih mazhab Shāfi'ī.[10] Pelajarannya dalam ilmu shari'at ini setelah wafatnya Syaikh 'Uthmān al-Dimyatī dilanjutkan kepada Syaikh Aḥmad al-Dimyatī (w.1270 H/1835 M). Tidak hanya kepada ulama-ulama di atas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mematangkan pengetahunnya dalam ilmu syariat, namun dia juga belajar kepada banyak ulama fikih terkenal lainnya di Makkah seperti kepada mufti Makkah ketika itu Syaikh Muḥammad Sa'īd ibn 'Alī al-Shāfi'ī al-Makkī al-Qudsī (w.1260 H/1825 H).[11]

---

[8] Cerita-cerita tentang perjalanan para penuntut ilmu mengunjungi dan kemudian menetap di Haramain banyak sekali ditulis oleh para pelaut dan penjelajah Eropa dan juga pelaut Islam sendiri. Lihat lebih jauh penjelasannya dalam Michael Wolfe, *One Thousand Roads to Mecca: Ten Centuries of Travelers Writing About The Muslim Pilgrimage* (New York: Grove Press, 1997), ix.

[9] M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 77.

[10] Dalam konteks ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memiliki kesamaan guru dan mazhab fikih dengan Syaikh Aḥmad Khatīb Sambās yang kemudian terkenal sebagai pendiri tarekat Naqshabandiyah wa-Qādiriyah. Lihat Umar 'Abd al-Jabbār, *Siyar wa-Tarājim: Ba'ḍ 'Ulamā'inā fi al-Qarn al-Rābi' 'Ashar li-al-Hijrah* (Jeddah: Al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, 1982), 71.

[11] Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menimba ilmu kepada Syaikh Muḥammad Sa'īd ibn 'Alī al-Shāfi'ī al-Makkī al-Qudsī di Masjid al-Ḥaram bersama beberapa pelajar lainnya dari Nusantara. Di antara pelajar-pelajar lain yang sama-sama berguru dengan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi di Makkah adalah 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Zayn al-'Abidīn ibn Ḥusayn ibn Muṣṭafá al-'Idrūsi seorang pelajar yang berasal dari Trengganu. Nama lainnya, seperti Syaikh Aḥmad Dahan, Sayyid Aḥmad Nahrawī, Sayyid Aḥmad Dahlan, Sayyid Muhammad Ṣāliḥ Zawawī, Syaikh Muhammad

Setelah sekian lama memantapkan pengetahuannya dalam ilmu syari'at, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian mulai memasuki pelajaran ilmu hakikat. Dia pun memulai petualangan Spiritualnya dengan belajar kepada ulama-ulama tarekat seperti Syaikh Aṭā'illāh ibn Aḥmad al-Azharī, Syaikh 'Abdullah al-Sharqawī, Syaikh Muḥammad ibn 'Alī al-Shanawī, Syaikh 'Abdullah Afandi al-Arzinjanī dan Syaikh Khālid al-'Uthmānī al-Kurdī (w.1242 H/1808 M).[12] Bahkan, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak hanya belajar dan mengambil ijazah dari satu jenis tarekat saja dalam hal ini tarekat Naqshabandiyah, namun dia juga belajar dan mengambil ijazah tarekat lainnya. Salah satunya adalah ajaran tarekat Shādhilīyah yang terlihat dari salah satu karyanya yang berjudul *Mawāhib rabb al-falaq* yang merupakan syarah dari *qaṣīdah* al-'Arif billāh Qāḍi Nāṣir al-Dīn al-Shādhilī.[13] Akan tetapi, belum ditemukan silsilah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dari jalur tarekat lain selain tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah.

Pada masa berikutnya, Jabal Qubays di Makkah merupakan tempat yang paling berpengaruh dalam membentuk spiritualtas sekaligus ketokohan dan kealiman Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.[14]

Sa'īd al-Qa'qa'ī al-Adīb, Syaikh Aḥmad ibn 'Abd al-Ghaffār Sambasī al-Jāwī al-Makī. Semua nama ini, juga tercatat sama-sama belajar kepada Syaikh Muhammad Ṣāliḥ al-Ra'īs. Lihat lebih lanjut Abū al-Fayḍ 'Abd al-Sattār ibn 'Abd al-Wahhāb al-Bakrī, *Fayḍ al-Mālik al-Wahhāb al-Muta'ālī bi-Abnā'i Awā'il al-Qarn al-Thālith 'Ashar wa-al-Tawāli* Jilid 1 (Makkah al-Mukarramah: Maktabat al-Asadīyah, 2009), 924-925. Lihat juga 'Abd Allāh Mirdad Abū al-Khayr, *al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr,* 132.

[12] Dua nama terakhir adalah tokoh ulama yang paling berpengaruh dalam karir Syaikh Ismā'īl pada masa berikutnya, hingga dia dikenal sebagai tokoh pengembang ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah. Oleh karena itulah, nama Syaikh Ismā'īl kemudian dinisbahkan dengan al-Khālidī, yaitu nama sang guru, Syaikh Khālid al-Kurdī.

[13] Lihat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, "Naskah Mawāhib Rabb al-Falaq". Koleksi Mulyadi Sungai Buluh Agam yang telah digitalisasi oleh Khairullah dan Apria Putera. Naskah ditulis tahun 1268 H/1833 M yang terdiri dari 118 halaman.

[14] Dalam konteks ini, memang Haramain; Makkah dan Madinah telah menjadi tempat utama dalam menggambleng para pengikut ajaran tarekat Naqshabandiyah sejak awal abad 17 M dari berbagai penjuru dunia. Oleh karena itu, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bukanlah ulama Nusantara pertama yang mendapat gamblengan tarekat Naqshabandiyah di Haramain, khususnya Jabal Qubays. Jauh sebelumnya, pada awal abad 17 M telah tercatat banyak ulama asal Nusantara yang juga dibentuk Spiritualnya di sana dalam tarekat Naqshabandiyah. Di antara mereka adalah Syaikh 'Abd al-'Azīz al-Jāwī, Syaikh 'Abd Allāh al-Jāwī, dan Syaikh Yūsuf Tāj al-Dīn ibn 'Afīf al-Dīn al-Maqassarī. Lihat Atallah S. Copty, "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, the

Di Jabal Qubays Makkah ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ditempa dalam ajaran tarekat Naqshbandiyah Khalidiyah, sehingga tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Jabal Qubays menjadi sangat penting artinya dan berperan besar dalam membantuk dan mematangkan spritulitasnya.[15] Karena di Jabal Qubayslah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bersama sahabatnya Syaikh Sulaymān al-Qirimī dibai'at menjadi khalifah tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah oleh Syaikh 'Abdullah Afandi al-Khālidī.[16] Selain itu, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga mengambil bai'at dan ijazah tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah dari Syaikh Mawlānā Khālid al-Kurdī seperti dijelaskan sebelumnya.[17]

Di samping menetap di tanah suci, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga melakukan petualangan dan pengembaraan ilmiah. Diapun tercatat pernah pergi dan melakukan perjalanan untuk mengunjungi beberapa kawasan Islam lainnya seperti Kairo dan Baghdad untuk menemui beberapa ulama terkenal pada masanya dan belajar kepadanya. Namun, dalam saat bersamaan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terkadang juga bertindak sebagai guru bagi beberapa orang yang mengenal kapasitas keilmuannya dan ingin belajar kepadanya. Salah seorang muridnya Ḥusayn ibn Aḥmad al-Dawsarī al-Baṣrī menyebutkan kisah pertemuannya dengan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi di Baḥrain dan mengikuti perjalannya sambil berguru kepadanya. Melalui Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, al-Dawsarī kemudian mengenal ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah.

Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in The Haramayn in the 11 th/17 th Century", *Journal Die Welt Islams, Vol. 42, Issues 2,* (2003), 326.

[15] Khusus Jabal Qubays, semenjak awal abad 18 M memang menjadi sangat vital keberadaannya di Haramain dan telah menjadi sentral ajaran tarekat Naqsyabandiyah di dunia Islam. Walaupun sebetulnya ajaran tarekat Naqshabandiyah telah berakar di Haramain sejak abad 17 M sebagaimana telah dijelaskan. Lihat Atallah S. Copty, "The Naqshbandiyya and Its Offshoot The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in The Haramain in The 11th/17 th Century, 322-323. Lihat juga, Butrus Abu-Mannneh, "Tranformation of the Naqshbandiyya 17 th-20 th Century", *Journal Die Welt Islams, Vol. 43, Issues 3,* (2003), 305. Lihat juga Muhammad Khairi Mahyuddin, Zakariya Stepa, Faudzinaim Badaruddin, "The Arrival of Naqshabandi Order from Hijaz to Malay World: 16 th until the Early 19 th Century", *International Journal of Business and Social Science Vol. 4, No. 1. (Januari, 2013).*

[16] Martin van Bruinessen, "After The Days of Abu Qubays : Indonesian Tranformations of The Naqsyabandyya-Khalidiya", *Journal of The History of Sufism 5* (2007), 226-227.

[17] Muḥammad al-Amīn al-Khālidī, "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah", Koleksi surau Muḥammad al-Amīn Kinali-Pasaman, 21-22.

Perjalanan dan pengembaraan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, bahkan sampai ke beberapa kota besar di Persia seperti Baghdad,[18] Baṣrah dan beberapa wilayah di sekitarnya.[19]

Setelah sekian lama menjalankan studi hingga kontempelasi rohani di Jabal Qubays Makkah serta upaya menempa diri dengan pengalaman pengembaraan ke beberapa negeri Islam, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memutuskan untuk kembali ke tanah air. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berniat untuk memulai kegiatan dakwahnya dalam mengembangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang telah dipelajarinya selama bertahun-tahun di Haramain.[20] Ijazah yang diperolehnya dari dua tokoh sentral tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah; Syaikh Khālid al-Kurdī dan 'Abdullah Afandī diyakini akan menjadi modal yang cukup untuk mendapatkan pengaruh yang besar serta pengikut yang banyak di Nusantara.

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memilih Singapura sebagai tempat pertama yang disinggahi dan kemudian memutuskan untuk menetap di sana dan mulai mengembangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah.[21] Dalam waktu yang singkat atas kharismatik dan

[18] Seperti disebutkan banyak peneliti, bahwa Baghdad sejak awal abad 19 M merupakan salah satu basis penyebaran ajaran tarekat Naqshabandiyah Khālidiyah. Salah satu tokohnya yang terkenal bernama Muḥammad Amīn al-Suwaidī, putera Syaikh 'Alī al-Dahlawī yang memiliki pengaruh cukup besar di kawasan Persia. Lihat Butrus Abu-Manneh, "Salafiyya and The Rise of The Khalidiyya in Baghdad in The Eerly Nineteenth Century", *Journal of Die Welt des Islams, New Series, Vol. 43, Issue 3* (2003), 371.

[19] M. Solohin, *Melacak Pemikiran Tasawuf,* 78.

[20] Kembalinya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ke Minangkabau diperkirakan awal abad 19 M, hal itu berdasarkan informasi kolopon naskah *al-Manhal* yaitu tahun 1245 H/ 1811 M.

[21] Adalah Syaikh Daud Sunur yang mendorong Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk kembali ke Nusantara, sekaligus memandunya hingga kemudian menetap di Singapura. Pilihan singapura sebagai tempat berda'wah didasarkan kepada situasi sosial, politik dan keberagamaan Minangkabau saat kepulangan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang tidak kondusif dan cenderung akan membahayakan keselamatannya sebagai tokoh tarekat Naqsyabandiyah. Parcaturan politik dan keagamaan Minangkabau awal abad 19 M, membuat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi merasa tidak nyaman pulang ke kampung halamannya dan berdakwah di sana. Salah satunya adalah karena pada awal abad 19 M itu kawasan pedalaman Minangkabau sedang dikuasai kelompok pembaharu (Padri) yang cenderung ekstrim dalam menegakan shari'at Islam termasuk menghukum pengikut tarekat sebagai bid'ah dan sesat. Lihat Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and Narration of a Sufi Past* (New Jersey: Princeton University Press, 2011), 43-44.

kealimannnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berhasil menarik simpati masyarakat dan akhirnya memiliki pengikut yang banyak di Singapura.[22] Dalam waktu yang tidak lama, aktifitas dakwah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi di Singapura diketahui oleh raja kerajaan Riau Lingga, Yang Dipertuan Muda Raja 'Alī di Pulau Penyengat. Raja 'Alī pun mengirimkan utusan lengkap dengan perahu untuk bisa membujuk dan membawa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk bisa tinggal dan menetap di lingkungan kerajaan Riau Lingga.[23]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pun menyetujui ajakan tersebut dan kemudian meninggalkan Singapura untuk menetap di kerajaan Riau Lingga. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian diangkat menjadi guru sekaligus penasehat Spiritual bagi keluarga besar istana kerajaan Riau Lingga di Pulau Penyengat. Di antara murid-muridnya dari pembesar istana yang terkenal adalah Raja Ali Haji, yang juga dikenal pada masa itu sebagai ilmuwan dan pujangga Melayu. Kemudian ada nama Raja Haji 'Abdullāh Yamtuan Muda Riau sendiri, yang merupakan pengganti Raja Yang Dipertuan Muda Raja 'Alī. Bahkan, Raja Haji 'Abdullah Yamtuan Muda Riau kemudian

[22] Singapura dipilih sebagai wilayah untuk berdomisili bagi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, sekaligus sebagai tempat mengembangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah dan bukannya kembali ke kampung halamannya di Simabur Sumatera Barat juga memiliki alasan politis. Seperti yang diketahui bahwa semenjak awal abad 19 M, pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan edaran kepada semua gubernurnya untuk mengawasi secara ketat perkembangan dan pergerakan pengikut ajaran tarekat, terutama tarekat Naqshabandiyah. Nampaknya, pemerintah Belanda telah mempelajari beberapa pemberontakan yang terjadi di beberapa wilayah lain di dunia, bahwa kebanyakannya dimotori oleh kelompok-kelompok pengikut ajaran tarekat. Salah satunya, seperti pemberontakan yang terjadi di Kaukasus Rusia awal abad 19 M yang berhasil mengusir penguasa Rusia dari kawasan tersebut. Lihat Alexander Knysh, "Sufism as an Explanatori Paradigm: The Issue of The Motivations of Sufi Resistance Movement in Western and Russian Scholarship, *Journal of Die Welt des Islams, New Series, Vol. 2, Issue 2* (2002), 156. Lihat juga Moshe Gammer, "The Beginnings of The Naqshabandiyya in Dāghestān and The Russian Conquest of The Caucasus" *Jornal of Die Welt des Islams, New Series, Vol. 34, Issue 2* (Nov 1994), 204-217. Lihat juga Michael Kemper, "Khalidiyah Networks in Daghestan and The Question Jihad, *Journal of Die Welt des Islams, New Series, Vol. 42, Issue 1* (2002), 41-47. Lihat juga Anzavur Demirpolat, "Sosio-Cultural Dynamics of Muridizm Movement in Caucasia, *Journal of Ilahiyat Fakultesi Dergisi, 12:1* (2007), 24-37. Lihat juga Alexander Knysh, "Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of The Motivations of Sufi Resistence Movements in Western and Russian Scholarship", *Journal of Die Welt des Islams, New Series, Vol. 42, Issue 2* (2002), 162.

[23] Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia, Survey Historis Geografis dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1994), 99.

diangkat sebagai khalifah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah, di samping tugasnya sebagai penguasa politik pada waktu itu.[24] Kemudian ada nama Raja Haji Muḥammad Yūsuf Yamtuan Muda Riau X, pengganti Raja Haji 'Abdullāh dan lain-lainnya.[25]

Selain menetap dan tinggal di kerajaan Riau Lingga, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga mendatangi wilayah lain di semanjung Malaysia dan pernah menetap di sana beberapa waktu untuk mengembangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah seperti di Pulau Penang, Negeri Kedah, Malaka dan Negeri Sembilan.[26] Bahkan, di Pulau Penang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pernah mendirikan rumuh *sulūk* juga dan tercatat memiliki banyak pengikut di sana. Dalam konteks ini diakui banyak sejarawan, bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi merupakan tokoh yang pertama kali membawa dan mengajarkan tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah terutama di kawasan Semenjung Malaysia. Setelah sekian lama berkarier di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi akhirnya kembali ke Makkah dan menghabiskan sisa umurnya di sana sekaligus mengajar murid-murid dari Nusantara, khususnya jama'ah haji yang berasal dari Minangkabau dan Sumatera secara umum.[27]

Menurut beberapa sumber, kembalinya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi akibat rasa kecewanya terhadap keluarga istana kerajaan Riau Lingga, terutama terhadap Raja Muhammad Yusuf pengganti Raja Haji 'Abdullah yang sebelumnya telah wafat dan yang membawa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ke kerajaan Riau Lingga. Seperti dijelaskan, bahwa Raja Muḥammad Yūsuf pada awalnya

[24] Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia,* 99.

[25] Walaupun kemudian Raja Muhammad Yusuf dianggap melakukan pelanggaran bai'at ketika dia menunaikan ibadah haji ke tanah suci dengan mengambil bai'at kepada Syaikh Muḥammad Ṣāliḥ Zawawī di Madinah dan sekaligus menjadi khalifah tarekat Naqshabandiyah Muẓhariyah. Hal inilah yang kemudian memicu ketidaknyamanan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berada di lingkungan kerajaan Riau, hingga akhirnya memutuskan kembali ke tanah suci. Lihat Syofyan hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb,* 194.

[26] Sebagaimana disebutkan banyak peneliti, bahwa Negeri Sembilan memiliki ikatan sejarah dengan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Hal itu disebabkan bahwa dirinya secara keturunan memiliki hubungan kekerabatan dengan penguasa kerajaan Negeri Sembilan tersebut. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penjelasan Nazham Syair Shufi Syeikh Ahmad al-Fathani* (Kulala Lumpur: Khazanah Fathiyah, 1993), 118-119.

[27] Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia,* 100.

adalah murid Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ketika Raja Haji 'Abdullah berkuasa menjadi raja. Akan tetapi, ketika Raja Muhammad Yusuf naik tahta pasca mangkatnya Raja Haji Abdullah, dia menunaikan ibadah haji ke tanah suci. Dia kemudian mengambil *bai'at* tarekat Naqshabandiyah Muzhariyah kepada Syaikh Muhammad Ṣāliḥ al-Zawawī[28] di Madinah. Dengan demikian, Raja Muhammad Yusuf sekembalinya ke Riau dari tanah suci telah berganti menjadi pengikut tarekat Naqshabandiyah Muzhariyah, bukan lagi mengikuti ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang dikembangkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Tentu saja situasi seperti ini membuat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak lagi merasa nyaman berada di lingkungan istana kerajaan Riau, dan akhirnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pun menarik diri dari lingkungan istana kerajaan Riau Lingga karena merasa keberadaannya sudah tidak diperlukan lagi. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pun memutuskan kembali ke tanah suci untuk menghabiskan sisa umurnya di sana. Dalam konteks ini, memang waktu kembalinya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ke Tanah suci tidak diketahui secara pasti, karena tidak adanya sumber yang menceritakanya.[29]

---

[28] Menurut beberapa sumber, Syaikh Muhammad Ṣāliḥ al-Zawawī hidup sezaman dan sama-sama belajar kepada guru yang sama dengan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sewaktu di Haramain, namun mereka kemudian memilih jalan dan ajaran tarekat yang sedikit berbeda walaupun masih dalam rumpun yang sama. Jika Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memilih untuk mengembangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah, sedangkan Syaikh Muhammad Ṣāliḥ al-Zawawī memilih mengembangkan ajaran tarekat Nashabandiyah Muzhariyah. Masing-masing dari keduanya kemudian menjadi simbol utama kedua ajaran tarekat yang berbeda ini sehingga persainganpun antara keduanya berikut para pengikutnya kemudian tidak bisa dielakan. Lihat M. Abdul Mujieb, Aḥmad Isma'il, Syafi'ah, *Ensiklopedi Tasawuf Imam al-Ghazali: Mudah Memahami dan menjalankan Kehidupan Spiritual* (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2009), 334.

[29] Dalam konteks ini, penulis merevisi pendapat penulis sendiri dalam penelitian tesis terdahulu yang menyebutkan bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kembali ke Makkah sebelum tahun 1268 H. Hal ini didasari oleh informasi yang ditemukan dalam salah satu karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang lain, yaitu naskah *Mawāhib rabb al-falaq sharh binti al-milaq* yang ditulis di Makkah dan selesai tahun 1268 H. Lihat Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb,* 20. Ternyata, penulis salah dalam memahami kata *al-ḥaram* yang terdapat pada kolopon naskah tersebut. Kata tersebut penulis pahami sebagai Tanah Suci Ḥaram, sebagai tempat naskah ditulis. Namun, kemudian setelah kolopon tersebut dicermati dan dicek kembali dengan variannya yang lain, ternyata kata *al-ḥaram* berarti naskah itu ditulis pada bulan Dhū al-Ḥijjah yang merupakan bulan *al-ḥaram*. Kenyataan ini

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi wafat di Jabal Qubays Makkah pada tahun 1275 H/1840 M[30] dan dimakamkan di Ma'lah berdekatan dengan makam gurunya Syaikh Muḥammad Ṣālih al-Ra'īs ibn Ibrāhīm yang wafat tahun 1240 H/1806 M.[31] Syaikh Isma'il al-Minangkabawi meninggalkan dua orang putera yang kemudian juga menjadi ulama terkenal, yaitu Syaikh Azhari ibn Isma'il al-Minangkabawi dan Syaikh Muhammad Nur ibn Isma'il al-Minangkabawi.[32] Bahkan Syaikh Muhammad Nur ibn Isma'il al-Minangkabawi walaupun lahir, tumbuh berkarier hingga wafat di Makkah, tetap mendapat pengakuan khusus di tanah suci sebagai salah satu ulama tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah terbesar yang berasal dari Minangkabau.[33]

Selama menjalani aktifitasnya sebagai ulama dan tokoh utama pengambang ajaran tarekat Naqshabandiyah di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga merupakan sosok ulama yang cukup produktif pada masanya. Tercatat sejumlah karya telah ditulisnya, diantaranya yang sudah berhasil ditemukan adalah:

- Kitab *al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb*. Kitab ini ditulis di Riau pada tahun 1245 H/1811 M[34] . Naskah dari kitab ini sekarang

diperkuat lagi dengan terbacanya dengan baik tempat penulisannya naskah tersebut, yaitu di Teluk Belanga yang merupakan sebuah kawasan pantai di Singapura yang dulu merupakan daerah pusat perniagaan yang sangat ramai di bagian selatan pulau ini.

[30] Wafatnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bersamaan waktunya dengan wafat sahabatnya Syaikh Sulaymān al-Qirimī, di mana keduanya meninggal dunia di Jabal Qubays Makkah, hanya berselisih satu hari saja. Syaikh Sulayman al-Qirimī meninggal dunia pada hari Ahad tanggal 22 Dhū al-Ḥijjah tahun 1275 H, sementara Syaikh Isma'il al-Minangkabawi meninggal pada hari Senin tanggal 23 Dhū al-Ḥijjah tahun 1275 H. Penjelasan ini disebutkan dalam Muhammad Ḥusayn ibn 'Abd al-Ṣamad al-Khālidī, "Naskah Nahjat al-Sālikīn wa-Bahjat al-Maslakīn," 21-22. Muhammad al-Amīn al-Khālidī, "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khālidīyah," 177-178. Namun, dalam sebagian sumber menyebutkan tahun wafatnya 1280 H seperti dalam 'Abdullah Mirdad Abū al-Khayr, *al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr,* 132.

[31] Abū al-Fayḍ 'Abd al-Sattār ibn 'Abd al-Wahhāb al-Bakrī, *Fayḍ al-Mālik al-Wahhāb,* 925.

[32] 'Abd Allāh Mirdad Abū al-Khayr, *al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr,* 132.

[33] 'Abd Allāh Mirdad Abū al-Khayr, *al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr,* 505.

[34] Dalam konversi tahun 1245 H sebagai tahun penulisan naskah ini, penulis revisi kembali konversi yang ada dalam tesis penulis yang berangka tahun 1829 M. Lihat Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khālidiyah di Minangkabau* (Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif, 2010), 27. Penulis kemudian melakukan konversi ulang dengan menggunakan teori M.B.Lewis, ternyata angka tahun 1245 H jika

disimpan di surau Tuanku Mudiek Tampang Rao Pasaman. Kitab ini ditulis dengan dua bahasa yaitu Arab dan Melayu dengan dua pola penulisan yaitu prosa dan puisi. Kitab membicarakan ajaran tarekat Naqshabandiyah dan juga memuat informasi tentang polemik penulis dengan ulama atau pihak-pihak yang menentang ajarannya di Nusantara.

- Kitab *Mawāhib rabb al-falaq*. Kitab ini merupakan terjemahan dan syarah *qaṣīdah al-'Ārif Billāh al-Qāḍi* Naṣīr al-Dīn ibn Binti al-Milaq al-Shādhilī. Kitab ini selesai ditulis pada bulan Dhū al-Ḥijjah tahun 1268 H/ 1833 M di Teluk Belanga yaitu sebuah wilayah yang terletak di kawasan Barat Laut Pelabuhan Singapura.[35] Kitab ini berisi penjelasan tentang prinsip ajaran tarekat Shādhiliyah. Namun, dalam beberapa bagian penjelasan-nya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba melakukan sintesa ajaran tarekat Shādhiliyah ini dengan ajaran tarekat Naqsyabandiyah yang dikembangkannya di Nusantara. Dalam memberikan syarah terhadap teks *qaṣīdah* Nāṣir al-Dīn Binti al-Milaq yang merupakan tokoh ajaran terakat Shādhiliyah, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi banyak mengutip konsep sufistik al-Ghazalī dalam kitab *Ihyā' ulūm al-dīn*nya dan ajaran tasawuf Syaikh Ibn 'Aṭāillāh al-Sakandarī dalam kitab *al-Ḥikam*nya.
- Kitab *al-Raḥmah al-hābiṭah fī dhikr ism al-dhāt wa-al-rābiṭah*. Kitab ini selesai ditulis tahun 1269 H/1834 M. Kitab ini oleh sebagian kalangan dianggap sebagai terjemahan dari karya muridnya bernama Syaikh Ḥusayin ibn Aḥmad al-Dawsarī.[36] Dalam kitab ini secara panjang lebar dijelaskan bagaimana bentuk pembelaan

dikonversi ke tahun Masehi adalah tahun 1811 M. Lihat teori konversi ini dalam Titik Pudjiastuti, *Naskah dan Studi Naskah* (Bogor: Akademia, 2006), 77-78.

[35] Informasi dari kolopon naskah ini dimana menyebutkan, bahwa teks ini ditulis sendiri oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi di Teluk Belanga Singapura menunjukan sekaligus mempertegas bukti bahwa memang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berdomisili di sana dan tidak pernah menetap di kampung halamannya Simabur Sumatera Barat.

[36] Namun, sebagian pihak meyakini bahwa kitab tersebut adalah utuh karya muridnya Syaikh Ismā'īl al-Khālidī, yaitu Syaikh Ḥusayn ibn Aḥmad al-Dawsarī. Sebab, di dalam kitab ini terdapat cerita pengembaran Syaikh Ismā'īl al-Khālidī dengan Syaikh Ḥusayn ibn Aḥmad al-Dawsarī di negeri Arab. Adalah hal yang lazim dalam penulisan suatu karya, jika seorang murid menceritakan pengalamannya bersama gurunya, dan jarang seorang guru yang menulis pegalamannya bersama muridnya. Lebih jauh lihat. H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Isma'il al-Minangkabawi,* 4.

pengarang terhadap ajaran *al-rābiṭah* yang terdapat dalam tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah dengan mengemukakan berbagai argumentasinya baik argumentasi yang bersifat *naqlī* maupun *'aqlī*. Memang tidak ditemukan informasi di mana kitab ini ditulis, sehingga untuk memastikan siapa yang menulis kitab ini juga sedikit mengalami kendala dan kesulitan. Paling tidak begitulah pendapat dan pandangan Abdullah terhadap karya tersebut.

- Kitab *Naẓm Syaikh Isma'il.* Informasi pasti kapan teks ini ditulis tidak ditemukan dalam naskah, namun demikian di akhir teks terdapat kolopon yang sedikit kabur menyebutkan bahwa naskah ini selesai pada tanggal 13 Rabī' al-Akhīr dengan angka tahun yang kurang jelas bentuk hurufnya. Namun, sepertinya angka yang ditunjukan adalah tahun 1314 H. Jika benar angka tahun 1314 H ini, maka dapat dipastikan bahwa angka tahun ini adalah tahun penyalinan atau penulisan ulang oleh peyalin terakhir dari teks ini. Sementara informasi tentang tempat penulisan naskah ini tidak ditemukan di dalam teks. Kitab ini berisi silsilah syaikh-syaikh tarekat Naqsyabandiyah mulai dari awal penerimaan ajarannya dari Allah swt melalui perantara malaikat Jibril kemudian disampaikan kepada nabi Muḥammad saw dan diteruskan kepada pula Abū Bakar al-Ṣiddīq hingga diterima Syaikh terakhir yang menulis teks *naẓm* ini. Teks ini ditulis dalam bentuk bait-bait syair lengkap dengan ritme *(al-wazn*) dan rimanya *(al-qāfiyah*).[37]
- Kitab *Kifāyat al-ghulām fī bayān arkān al-islām wa-shurūṭihi* Kitab ini berisi penjelasan tentang rukun Islam, rukun iman, sifat Tuhan dan penjelasan tentang kewajiban muslim dalam kehidupan sehari-hari. Kitab ini adalah ajaran tentang bagaiman keterpaduan antara *aqīdah*, *ibādah* dan *mu'āmalah* dalam kehidupan seorang muslim.[38] Dalam naskah tidak ditemukan informasi tentang kapan dan di mana naskah ini ditulis.
- *Risālah muqāranah 'urfīyah wa-tawzīyah wa-kamālīyah*. Kitab ini merupakan buku kecil yang cenderung menjelaskan hal-hal yang bersifat *fiqhīyah.* Di dalamnya membicarakan keterpaduan antara niat dan lafal *takbīrat al-iḥrām* pada permulaan pelaksanaan shalat.

[37] Naskah dari teks *naẓm* ini ditemukan oleh Apria Putera, Khairullah dan Tim Penggiat Kajian Naskah Kuno Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang di tiga daerah berbeda di Sumatera Barat; Pasaman, Malalo dan Pesisir Selatan.

[38] H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Isma'il al-Minangkabawi,* 1.

Kitab ini lebih kepada bentuk panduan dan tuntunan dalam ibadah praktis.[39] Tidak juga ditemukan kolopon naskah ini, sehingga informasi angka tahun penulisan dan tempat penulisan naskah ini tidak diketahui.

Dari beberapa karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang ditemukan, bisa diklasifikasikan ke dalam dua kategori:

1. Dari aspek isi dan kandungan teks, karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dapat dibagi kepada empat bentuk. Pertama, teks yang berisi ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah seperti teks *al-Manhal*, teks *al-Raḥmah al-hābiṭah,* dan teks *Naẓm Syaikh Isma'il.* Kedua, teks yang berisi ajaran tentang fiqh dan ilmu syari'at seperti teks *Risālat muqāranah 'urfīyah wa-tawzīyah wa-kamālīyah*. Ketiga, teks yang berisi ajaran tauhid dan akidah yaitu teks *Kifāyat al-ghulām.* Dan keempat, teks yang merupakan syarahan dari ajaran tarekat lain yaitu teks *Mawāhib rabb al-falaq* yang merupakan syarahan dari *qaṣīdah* Nāṣir al-Dīn al-Shādhilī.
2. Dari aspek cara penyampaian dan gaya penyajian, bisa dibagi kepada tiga bentuk. Pertama, ajaran yang dijelaskan dalam bentuk narasi seperti teks *al-Raḥmah al-hābiṭah,* teks *Risālah muqāranah* dan teks *Kifāyat al-ghulām.* Kedua, ajaran yang disampaikan lewat bahasa puisi seperti teks *Naẓm Syaikh Isma'il.* Dan ketiga, ajaran yang disampaikan dengan gaya bahasa puitis dan sekaligus juga narasi seperti teks *al-Manhal,* dan naskah *Mawāhib rabb al-falaq*.

Dari semua karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang sudah ditemukan, terdapat dua teks yang tidak diketahui informasi tahun penulisannya. Kedua teks tersebut adalah teks *al-Raḥmah al-hābiṭah* dan teks *Risālah muqāranah* yang masing-masing berisi ajaran tentang tauhid dan fiqh. Namun, dengan melihat corak ajaran tarekat Naqshabandiyah yang diajarkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang sangat mementingkan pemahaman terhadap ilmu syari'at sebelum mamasuki ilmu hakikat, maka diduga kuat kedua teks tersebut adalah karya awal Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sebelum

[39] Muhammad Shaghir Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara Jilid I* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991), 143. M. Sholihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 80. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* 98.

menulis karya-karya tentang ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah seperti teks *al-Manhal,* teks *Naẓm* maupun teks *mawāhib*.

Di samping kitab-kitab yang telah disebutkan, tentu saja tidak tertutup kemungkinan bahwa setelah penelitian ini, akan ditemukan lagi karya-karya dari Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lainnya. Akan tetapi, karena keterbatasan akses dan waktu terhadap sumber-sumber otentik yang kemungkinan masih tersembunyi itu, maka penulis baru bisa melakukan konstruksi sejarah terhadap sisi ketokohan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berdasarkan sumber-sumber yang berhasil penulis dapatkan. Mengingat nama besar yang dimiliki Syaikh Isma'il al-Minangkabawi serta kapasitasnya sebagai salah satu ulama dengan pengikut yang cukup banyak, maka peluang akan ditemukannya karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lainnya baik yang tersimpan di koleksi pribadi maupun di surau-surau tempat ajaran tarekat Naqhsabandiyah dikembangkan tentu saja masih sangat terbuka. Oleh karena itu, penemuan sumber terbaru akan sangat memungkinkan terjadinya penyempurnaan informasi atau bahkan merevisi kembali terhadap data biografi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang penulis paparkan dalam penelitian ini. Oleh karena itu, biografi tentang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam penelitian ini belumlah selesai dan masih dimungkinkan untuk direvisi atau dilengkapi sesuai penemuan sumber dan data terbaru terhadapnya.

B. Setting Sosial Budaya Minangkabau-Haramain dan Kepujangaan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.

Salah satu aspek kehidupan masyarakat Minangkabau yang unik dan menjadikannya menarik bagi banyak pengkaji serta para pengamat dari berbagai disiplin ilmu adalah aspek sosial-budayanya. Masyarakat Minangkabau dikenal sebagai suatu etnis yang memiliki sistem sosial-budaya yang berbeda dan tidak dimiliki oleh masyarakat lainnya di dunia ini yaitu sistem kekerabatan yang bersifat matrilineal.[40] Di mana dalam sistem masyarakat Minangkabau,

[40] Lihat Tsuyoshi Kato, "Change and Continuity in The Minangkabau Matrilineal System", *Indonesia (25), (1978),* 1. Walaupun, kemudian ditemukan satu etnis lagi yang yang juga menggunakan system kekerabatan yang bersifat matrilineal yaitu kepulauan Madakaskar di Afrika Selatan. Lihat Alfian Jamrah, "Suku Maya dan Minangkabau", *Harian Umum Singgalang (3 Januari, 2013*).

perempuan dalam banyak hal mendapatkan posisi lebih baik dan lebih tinggi dibandingkan laki-laki. Hal itu terlihat dari sistem kepemilikan, apakah kepemilikan harta, pembagian warisan, gelar adat hingga silsilah keturunan.[41] Sedangkan laki-laki dalam banyak hal cenderung berada pada posisi "minor" yang tidak punya hak kepemilikan. Bahkan, tidak jarang laki-laki Minangkabau begitu menderita di hari tuanya dan hidup terlunta-lunta, karena tidak memiliki apa-apa dalam hidupnya dan terpaksa menghabiskan sisa umurnya di surau-surau yang memang disediakan untuk kaum lelaki di Minangkabau.[42]

Dalam budaya masyarakat Minangkabau laki-laki tidak lagi berhak berada di rumah orang tuanya saat telah menginjak usia dewasa. Bahkan, laki-laki berdasarkan aturan adat di Minangkabau sudah harus meninggalkan rumah orang tuanya ketika saudara perempuannya sudah mulai menginjak dewasa. Karena, dalam norma adat Minangkabau adalah sebuah aib bagi laki-laki Minangkabau tidur di rumah orang tuanya sementara di dalam rumah itu ada saudaranya perempuannya yang sudah dewasa. Tidak jarang kemudian seorang laki-laki Minang sudah harus meninggalkan rumah orang tuanya dan tidur di surau semenjak berusia delapan tahun.[43] Oleh karena itu, pilihan bagi laki-laki Minangkabau saat mulai menginjak dewasa hanya dua saja, yaitu tetap berada di kampung halaman dan harus tidur di surau-surau yang ada di kampung itu atau dia harus meninggalkan kampung halamannya dan pergi merantau ke negeri orang.[44] Pilihan kedua yaitu pergi merantau adalah yang paling banyak diambil oleh laki-laki Minangkabau yang sudah dewasa. Bahkan kemudian dalam

[41] Lihat Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAM) Sumatera Barat, *Bunga Rampai Pengetahuan Adat Minangkabau* (Padang: Yayasan Sako Batuah, 2000), 60.

[42] Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 26. Lihat juga Tsuyoshi Kato, "Change and Continuity in The Minangkabau Matrilineal System, 8.

[43] Lihat A.A Navis, *Cerita Rakyat dari Sumatera Barat 3* (Jakarta: PT. Grasindo, 1994), 10.

[44] Tentang pola, sistem dan latar belakang perantauan laki-laki Minangkabau baca lebih lanjut buku yang ditulis Tsuyoshi Kato, *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia* (London: Cornell University Press, 1982). Dan juga buku karya Mochtar Naim, *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984).

perjalanan waktu tidak sedikit laki-laki Minang yang enggan kembali ke kampung halamannya setelah sukses di perantauannya.[45]

Pada perkembangan selanjutnya, merantau bagi laki-laki Minangkabau tidak lagi hanya semata sebagai dampak langsung dari sistem matrilineal yang dianut masyarakat Minangkabau itu sendiri. Namun, merantau kemudian justru seakan menjadi keharusan bagi laki-laki Minangkabau sebagai proses interaksi dan bersosialisasi dengan dunia luar. Merantau kemudian berubah menjadi ajang bagi laki-laki Minangkabau untuk menimba dan memperkaya pengalaman melalui petualangan geografis, di samping juga untuk tujuan mengadu nasib dan memperbaiki kondisinya secara sosial dan ekonomi di hadapan suku atau masyarakatnya.[46] Bagi sebagian besar masyarakat Minangkabau, merantau dianggap sebagai sebuah cara yang ideal untuk mencapai kematangan dan kesuksesan terutama bagi kaum laki-laki Minangkabau. Dengan merantau, seorang laki-laki Minangkabau tidak hanya akan memperoleh harta kekayaan dan pengalaman, namun juga kejayaan dalam hal prestise dan kehormatan dirinya, keluarga, suku, hingga *nagari* tempat yang bersangkutan dilahirkan dan dibesarkan.

Dalam tradisi masayarakat Minangkabau, bahwa dalam hari-hari baik seperti hari raya atau suasana buruk seperti musibah yang dialami masyarakat kampung, suku atau keluarganya, maka para perantau akan segera pulang dan berkumpul di kampung halaman.[47]

---

[45] Merantau pada etnis Minang telah berlangsung cukup lama. Sejarah mencatat migrasi pertama terjadi pada abad ke-7, di mana banyak pedagang-pedagang emas yang berasal dari pedalaman Minangkabau melakukan perdagangan di Muara Jambi, dan terlibat dalam pembentukan Kerajaan Malayu. Lihat Lihat lebih lanjut uraiannya dalam Paul Michel Munoz, *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula* (Singapore: Editions Didier Millet, 2006).

[46] Untuk kedatangan pertamanya ke tanah rantau, biasanya para perantau menetap terlebih dahulu di rumah famili atau disebut dengan rumah "*dunsanak*", atau bisa juga menumpang di rumah orang yang berasal dari kampung yang sama dengan perantau ini dan dianggap sebagai *induk semang*. Para perantau baru ini, biasanya berprofesi sebagai pedagang kecil atau menjadi pembantu bagi pedagang yang sudah agak mapan. Barulah kemudian seiring berjalan waktu dan saat kondisinya mulai mapan, maka sang perantau mulai membangun usaha sendiri hingga menjadi besar. Elizabet Graves, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century* (New York: Cornell University Ithaca, 1981), 40.

[47] Sehingga, dalam adat Minangkabau dijelaskan sebuah ketentuan "*kaba baik dihimbaukan, kaba buruak dihambaukan*". Maksudnya jika ada kabar baik, maka semua keluarga yang jauh dan dekat akan dipangggil dan diundang untuk datang.

Para perantau yang pulang dan berkumpul di kampung halaman ini, biasanya akan menceritakan pengalaman merantau mereka kepada anak-anak kampung. Kisah perantauan ini kemudian diceritakan sedemikian rupa oleh para pelakunya dengan bahasa yang sangat menarik dan ditambah lagi beberapa bukti kesuksesan yang mereka pertunjukan saat pulang ke kampung halaman membuat para pemuda yang belum pernah mencicipi perantauan menjadi sangat tertarik dan segera ingin pula mencobanya. Daya tarik kehidupan para perantau inilah yang sangat berpengaruh di kalangan masyarakat Minangkabau terutama tentu bagi kaum laki-laki yang semenjak kecilnya sering disuguhi kisah pengalaman dan kesuksesan para perantau tersebut. Pada sisi lainnya, siapa pun yang tidak pernah mencoba pergi merantau, maka ia akan selalu diperolok-olok bahkan tidak jarang dijadikan bahan ejekan teman-temannya yang sudah terlebih dahulu telah merasakan kehidupan perantauan.[48] Hal inilah yang menyebab-kan kaum pria Minangkabau seakan semakin tertantang, terpacu dan termotivasi untuk akhirnya juga ikut pergi merantau dan mengadu nasib untuk tujuan mencari kesuksesan dengan ikut berkompetisi mengadu peruntungan di negeri orang.[49]

Dan jika ada kabar buruk, maka semua keluarga yang jauh dan dekat akan berhamburan datang tanpa dipanggil. Lihat Sugiman Pranoto, *Lesson Learned: Pembelajaran Rehabilitasi dan Rekonstruksi Pasca Gempa di Sumatera Barat 30 September 2010, Building Back Better* (Padang: Tim Rehab-Rekon BNPD sumbar, 2011), 36.

[48] Muhammad Radjab, *Semasa Ketjil di Kampung (1913-1928): Autobiografi Seorang Anak Minangkabau*. (Jakarta: Balai Pustaka, 1950). Pendapat Radjab juga dikutip langsung oleh Elizabeth E. Graves, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in The Nineteenth Century* (Singapore: Equinox Publishing, 2010), 46.

[49] Menurut Rudolf Mrazek sosiolog Belanda, dua tipologi budaya Minang, yakni dinamisme dan anti-parokialisme melahirkan jiwa merdeka, kosmopolitan, egaliter, dan berpandangan luas, hal ini menyebabkan tertanamnya budaya merantau pada masyarakat Minangkabau. Semangat untuk mengubah nasib dengan mengejar ilmu dan kekayaan, serta pepatah Minang yang mengatakan *Karatau madang dahulu, babuah babungo alun, marantau bujang dahulu, di rumah paguno balun* (lebih baik pergi merantau karena di kampung belum berguna) mengakibatkan pemuda Minang untuk pergi merantau ketika masih muda. Semangat untuk mengubah nasib dengan mengejar ilmu dan kekayaan, serta didorong semangat pepatah yang sangat populer itu memotivasi pemuda Minang untuk pergi merantau sejak berusia sangat muda. Lihat Ahmad Syafii Ma'arif, "Satu Nomor Contoh Produk Tradisi Merantau". *ANTARA. (5 November 2008)*. 160. Lihat juga Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam (Tahun 1900-1950)* (Jakarta:Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan 'Ecole Francaise d'Extrême Orient (EFEO), 2013), 674.

Selain faktor di atas, faktor agama juga tidak kalah pentingnya sebagai penyebab munculnya budaya merantau bagi masyarakat Minangkabau terutama kaum laki-lakinya.[50] Orang Minangkabau semenjak masa lalu memang dikenal sebagai masyarakat yang relegius dan mencintai ilmu pengetahuan terutama ilmu keagamaan.[51] Adalah hal yang sudah menjadi tradisi semenjak lama dalam kultur masyarakat Minangkabau sebagaimana telah dikemukakan, bahwa anak laki-laki ketika menginjak remaja sudah harus meninggalkan rumah dan tidur di surau-surau untuk belajar agama Islam juga ilmu lainnya seperti bela diri kepada beberapa orang guru.[52] Jika belajar kepada seorang guru dianggap sudah selesai, maka dia harus mencari guru lain di tempat yang berbeda, bahkan dia harus pergi ke daerah yang sangat jauh sekalipun. Hal inilah yang kemudian secara tidak langsung membawa laki-laki Minangkabau untuk pergi merantau sejauh mungkin demi memperoleh ilmu dari guru yang lain tersebut, sehingga apabila ilmunya sudah dianggap matang barulah dia

[50] Tentu saja dalam konteks ini, motivasi keagamaan tidak hanya berlaku bagi anak-anak muda asal Minangkabau, namun juga bagi pelajar dari kawasan Nusantara lainnya. Makkah dan Madinah menjadi tujuan perjalanan para pencari ilmu disebabkan tiga faktor; pahala, ilmu dan politik. Kunjungan ke Makkah dan sekaligus kesempatan bisa beribadah di sana diyakini ada ganjaran pahala yang besar dan berlipat ganda. Makkah dan Madinah sekaligus juga tempat berkumpulnya ulama-ulama terkenal yang dianggap memiliki keilmuan yang mapan dan otoritatif. Belajar dan tinggal di Makkah pada saat yang sama juga wujud menghindari kekuasaan penjajahan Belanda di tanah air atau bagi sebagian dianggap jalan terbaik menambah pengaruh dan kharismatik, sehingga bisa mendapatkan kekuasaan dan pengakuan masyarakat setelah kembali nanti ke tanah air. Lihat Nor Afidah Abd Rahman, "Haj Pilgrimage in The Melay Archipelago Before the 20th Century" *Journeys of Faith (August, 24 (2006),* 7-8.

[51] Lihat diantaranya kisah perantauan yang ditulis oleh Syafi'i Ma'arif dalam autobiografinya yang dengan sangat jelas menceritakan betapa tingginya semangat merantau dalam diri setiap pemuda Minangkabau untuk mencari bekal ilmu pengetahuan dengan segala keterbatasan yang mereka miliki. Lihat Aḥmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar di Perjalananku: Autobiografi Ahmad Syafii Maarif* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2009), 101-110.

[52] Bahkan, belajar bela diri (silat) di samping belajar adat adalah menjadi keharusan bahkan kewajiban bagi setiap laki-laki minang sebelum mereka menginjak umur dewasa. Belajar bela diri ini tujuan utamanya adalah agar mereka bisa menjaga diri pada saat pergi merantau atau menuju negeri asing yang mereka belum mengenalnya. Lihat Ronidin, *Minangkabau di Mata Anak Muda* (Padang: Andalas University Press, 2006), 9. Lihat juga Marthias Duski Pandoe, *Jernih Melihat Cermat Mencatat: Antologi Karya Jurnalistik Wartawan Senior Kompas* (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2010), 254.

diperbolehkan kembali ke kampung halamannya untuk kemudian mengajarkan dan mengembangkan ilmu yang telah dipelajarinya.[53] Walaupun, tidak sedikit juga di antara mereka yang sudah sukses dan menjadi tokoh atau ulama di perantauan tidak lagi bersedia kembali ke kampung halaman.

Inilah fenomena yang terjadi semenjak akhir abad ke-18 M, di mana banyak pelajar Minangkabau yang merantau ke berbagai belahan dunia Islam terutama Makkah dan Madinah untuk mendalami agama Islam.[54] Makkah memang memiliki magnet tersendiri dalam menarik para pelajar khususnya yang berasal dari Nusantara. Hal itu disebabkan pandangan bahwa Makkah adalah pusat ilmu dan perdaban Islam di samping berfungsi sebagai pusat ritual umat Islam. Sebagian besar ulama terkenal di dunia Islam terutama abad 17-19 M, memang menjadikan Makkah sebagi tempat domisilinya.[55] Keberadaan sejumlah ulama besar dan terkenal di Makkah inilah yang pada gilirannya menjadikan pencari ilmu terutama dari Nusantara merasa betah dan nyaman tinggal serta belajar di sana.[56] Bahkan,

---

[53] Tsuyoshi Kato, *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: PT. Balai Pustaka, 2005), 152.

[54] Walaupun pada kenyataannya ada sebagian di antara jama'ah haji asal Nusantara pada waktu itu yang pergi ke Makkah hanya semata karena tujuan naik haji untuk prestise dan kebanggaan status. Namun, secara perlahan sebagian tokoh Nusantara memberikan penyadaran betapa ruginya mereka yang telah datang ke Makkah dan berada di pusat ilmu, namun tidak memanfaatkannya dengan baik untuk bisa menimba ilmu sebanyak-banyaknya. Inilah salah satu kritikan Syaikh Daud Sunur terhadap sebagian sikap jama'ah haji asal Nusantara dalam karyanya Syair Makkah dan Madinah dan juga Syair Rukun Haji. Lihat Suryadi, "Syair Mekah dan Madinah: Catatan Seorang Ulama Minangkabau tentang Ibadah Haji pada Awal Abad ke 19", dalam Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam, Jilid I (1482-1890)* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan 'Ecole Francaise d'Extrême Orient (EFEO), 2013), 259.

[55] Julia Day Howell, "Sufism and The Indonesian Islam Revival", *The Journal of Asian Studies 60, No .3* (Augusts, 2001), 704. Bahkan, dalam konteks ajaran tarekat Naqshabandiyah, Haramain telah menjadi sentralnya semenjak awal abad 17 M melalui khalifahnya Syaikh Adam bin Ismā'īl al-Banūrī yang wafat di Makkah tahun 1663 M. Semenjak saat itulah, Haramain terutama Makkah menjadi tujuan para murid yang hendak mempelajari dan mengambil *bai'at* sebagai pengikut ajaran tarekat Naqshabandiyah. Lihat Atallah S. Copty, "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in The Haramayn in The 11 th/ 17 th Century", *Journal of The Die Welt des Islam, New Series, Vol. 43, Issue 3 (2003),* 331.

[56] Lihat Martin van Bruinessen, "The Origin and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", *Studia Islamika-Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 1, No. 1* (1994), 7-8.

tidak sedikit pula yang kemudian setelah menjadi alim, dia enggan pulang ke kampung halamannya dan lebih memilih berkarir dan berdakwah di negeri perantauan hingga wafatnya. Salah satunya adalah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang menurut sebagian peneliti bahwa semenjak meninggalkan kampung halamannya ketika berusia belasan tahun, dia tidak lagi kembali ke tanah kelahirannya di Simabur hingga ahkir hayatnya dan meninggal di tanah perantauan Makkah al-Mukarramah.[57]

Perantauan inilah yang kemudian menjadi salah satu sebab munculnya jiwa seni dalam sebagian diri laki-laki Minangkabau. Perjalanan yang jauh serta banyaknya negeri yang dilihat ditambah suka duka selama dalam perjalanan menuju perantauan tidak jarang diungkapkan melalui ungkapan kata-kata indah apakah berbentuk sajak ataupun puisi.[58] Hal itu dilakukan dengan tujuan agar bisa menghibur diri sekaligus untuk mengobati kerinduan terhadap keluarga, teman dan juga kampung halaman yang ditinggalkan. Kerinduan akan kampung halaman yang ditinggalkan dengan segala kenangannya yang indah, sekaligus juga menjadi pelengkap muncul

[57] Terkait wafatnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lihat informasinya dalam naskah ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah karangan Syaikh Muhammad al-Amīn al-Khālidī Kinali, 75.

[58] Martin van Bruinessen memberikan gambaran betapa sulitnya perjalanan bagi para pencari ilmu ke tanah suci pada abad 18 M sebelum dikenalnya kapal api. Sebelum ada kapal api, perjalanan menuju tanah suci tentu saja harus dilakukan dengan perahu layar, yang sangat tergantung kepada musim. Dan biasanya para penuntut ilmu menumpang pada kapal dagang, berarti mereka terpaksa sering pindah kapal. Perjalanan membawa mereka melalui berbagai pelabuhan di Nusantara ke Aceh, pelabuhan terakhir di Indonesia di mana mereka menunggu kapal yang menuju India. Di India mereka kemudian mencari kapal yang bisa membawa mereka ke Ḥadramaut, Yaman atau langsung ke Jeddah. Perjalanan ini bisa makan waktu setengah tahun bahkan lebih. Dan para pencari ilmu senantiasa akan berhadapan dengan bermacam-macam bahaya. Tidak jarang perahu yang mereka tumpangi karam dan penumpangnya tenggelam atau terdampar di pantai tak dikenal. Ada penumpang yang semua harta bendanya dirampok bajak laut bahkan oleh awak perahu sendiri. Musafir yang sudah sampai ke tanah Arab pun belum aman juga, karena di sana suku-suku Badui sering merampok rombongan yang menuju Makkah. Tidak jarang juga wabah penyakit melanda mereka, di perjalanan maupun di tanah Arab. Inilah yang kemudian dituangkan oleh Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi dalam karyanya *Kisah Pelayaran Abdullah. ke Kelantan dan ke Jedah* yang menceritakan sulitnya perjalanan yang ditempunya menuju tanah suci. Lihat Martin van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci", *Ulumul Qur'an Nomor 5 (1990)*, 6. Kisah sulitnya perjalanan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi lihat dalam Kasim Ahmad, *Kisah Pelayaran Abdullah ke Kelantan dan ke Jedah* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1981), 94.

jiwa seni bagi laki-laki Minangkabau.[59] Kondisi inilah yang kemudian menjadi salah satu faktor yang mengasah kepujanggan para perantau tidak terkecuali Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang sangat lama hidup dan tinggal di perantauan.

Di samping faktor sosial di atas yang menjadi sebab banyaknya lahir pujangga Minangkabau yang sekaligus juga turut memberikan pengaruh dalam kemunculan jiwa kepujanggan pada diri Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah faktor adat dan budaya masyarakat Minangkabau itu sendiri. Adalah suatu kenyataan yang tidak dipungkiri, bahwa dalam masyarakat Minangkabau, seni berbahasa merupakan bagian yang *inheren* dan integral dalam kehidupan setiap individu masyarakatnya. Sastra lisan seperti pantun dan *pepatah-petitih*[60] merupakan salah satu bentuk seni sastra persembahan dan diplomasi yang khas dan sangat populer bahkan menjadi salah satu identitas masyarakatnya. Bahkan, ajaran-ajaran dan aturan adat Minangkabau itu sendiri selalu dituangkan dalam kata-kata bijak seperti pantun dan *pepatah petitih*.[61] Pada umumnya

[59] Fenomena merantau ini, bahkan tidak hanya menjadi inspirasi bagi para perantau dalam menciptakan karya seni, namun ternyata seringkali menjadi sumber inspirasi bagi para pujangga sendiri. Lihatlah Hamka dalam novelnya "Merantau ke Deli" yang bercerita tentang pengalaman hidup perantau Minang yang pergi ke Deli dan menikah dengan perempuan Jawa. Begitu juga Novelnya berjudul "Tenggelamnya Kapal Van der Wijck" juga bercerita tentang kisah anak perantau Minang yang pulang kampung dan menghadapi masalah dengan kerabatnya, karena ia dianggap bukan orang Minangkabau akibat ibunya bukan perempuan Minang. Begitu juga novel "Siti Nurbaya" karya Marah Rusli dan "Salah Asuhan" karya Abdul Muis yang juga menceritakan kisah para perantau Minang. Begitu juga novel "Kemarau" karya A.A Navis yang menceritakan seorang laki-laki Minang yang berusaha mengajak masyarakat Minang untuk membangun kampung halamannya yang banyak di tinggal pergi penduduknya karena merantau. Dan yang terbaru adalah "Novel Negeri 5 Menara" karya Ahmad Fuadi yang mengisahkan perantau Minang yang belajar pada sebuah pesantren di Jawa dan akhirnya menjadi orang yang sukses di Negeri Paman Sam.

[60] *Pepatah petitih* adalah suatu kalimat atau ungkapan yang mengandung pengertian yang dalam, luas, tepat, halus dan penuh kiasan. *Pepatah petitih* ini lahir disebabkan oleh kecenderungan watak masyarakat Minangkabau yang lebih banyak menyampaikan sesuatu secara sindiran dan dengan kiasan. Kemampuan seseorang untuk menyampaikan sesuatu dalam bentuk sindiran dianggap sebagai ciri kebijaksanaan. Demikian pula bagi yang menerima, di mana kemampuan memahami sindiran disepakati pula sebagai ciri kearifan seseorang. Edward Djamaris, *Pengantar Sastra Rakyat Minangkabau* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 31-32.

[61] Julius Dt. Malako Nan Putih, *Mambangkik Batang Tarandam dalam Upaya Mewariskan dan Melestarikan Adat Minangkabau Menghadapi Modernisasi kehidupan Bangsa* (Bandung: Citra Umbara, 2007), 227.

pantun dan pepatah petitih menggunakan bahasa kiasan dalam penyampaiannya. Sehingga, dalam konteks masyarakat Minangkabau, seseorang bisa dikatakan tidak beradat jika tidak menguasai seni persembahan yang berupa pantun dan *pepatah petitih* itu. Meskipun disampaikan dengan sindiran, pantun dan pepatah petitih bersifat lugas. Di dalamnya tak ada kata-kata yang "ambigu" dan bersifat "mendua". Di samping memang budaya pepatah-petitih, juga digunakan dalam *sambah-manyambah* untuk menghormati tamu yang datang. Dalam tradisi adat Minangkabau biasanya *pepatah-petitih* ini disampaikan ketika hendak mengajak tamunya makan, atau dalam suatu acara pernikahan, ketika pihak pengantin wanita menjemput pengantin laki-laki dan acara-acara adat lainnya.[62]

Berikutnya, bahwa dalam tradisi masyarakat Minangkabau ditemukan betapa aturan, norma dan nilai-nilai adat selalu disampaikan dalam bahasa indah dan menawan. Bisa berbentuk sajak, pantun, gurindam ataupun puisi. *Pepatah petitih* adat dan agama ini diakui sebagai salah satu bentuk sastra lisan masyarakat Minangkabau yang populer dan terkenal dengan lebih mengandalkan bahasa kias atau metafor yang sangat halus.[63] Tentu saja ini sekaligus menggambarkan tipikal masyarakat Minangkabau yang lebih dikenal sebagai masyarakat yang mengandalkan perasaan dan budi yang halus. Lihatlah contoh bebarapa bait pepatah petitih adat dan agama masyarakat Minangkabau berikut.

Simuncak mati tarambau,
kaladang mambao ladiang,
lukolah pao kaduonyo.
Adaik jo syarak di Minangkabau,
umpamo aua jo tabiang,
sanda manyanda kaduonyo.[64]

Bait-bait di atas menjelaskan bahwa adat dan agama Islam seumpama aur (rumpun bambu) dengan tebing. Kalau aurnya runtuh tebingpun runtuh, kalau tebingnya runtuh aurpun akan tumbang bersamanya. Sehingga, ajaran adat Minangkabau dan agama Islam tidak boleh dipisahkan. Karena pemisahan keduanya dalam kehidupan

[62] Edwar Djamaris, *Pengantar Sastra Rakyat Minangkabau,* 44.

[63] Lihat lebih lanjut Jamil Bakar, *Sastra Lisan Minangkabau; Pepatah, Pantun dan Mantra* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981), 4-7.

[64] Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *Pegangan Penghulu, Bundo Kanduang, Pidato Alua Pasambahan di Minangkabau* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), 4.

masyarakat Minangkabau berarti kehancuran akan datang kepada mereka baik secara individual maupun sosial.

*Didalam nan duo kalarasan**
adaik manjadi darah dagiang
*Syarak nan lazim kaimanan**
adaik nan kawi nan mandindiang.[65]

Maksud bait di atas adalah bahwa adat di Minangkabau adalah merupakan pagar yang kokoh terhadap ajaran agama Islam. Antara ajaran adat dan Islam adalah saling mengokohkan dan tidak terdapat pertentangan di antara keduanya. Sehingga, harmonisasi antara ajaran adat dan Islam adalah identitas budaya dan masyarakat Minangkabau.

*Syariat pandang nan nyato**
hakikat lurahnyo dalam.
*Bahimpun adaik jo agamo**
sehat rohani lua jo dalam.[66]

Maksudnya bahwa dalam kehidupan seorang manusia dalam konteks ini tentu saja orang Minangkabau, jika dia memakai dan mengikuti ajaran adat dan agama Islam secara benar niscaya hidupnya akan selamat di dunia dan akhirat. Dalam kehidupan bermasyarkat di dunia ini, seorang akan mendapatkan kehidupan yang baik dan terhormat selama patuh pada norma adat. Sedangkan keselamatan hidup di akhirat akan diperoleh melalui ketaatan pada ajaran agama Islam.

*Adaik ba alua jo ba patuik**
makanan banang siku-siku.
*Kato bana indak baturuik**
engeran bathin nan baliku. [67]

Bait-bait ini mengandung pengertian bahwa siapa yang lari dari kebenaran, hal itu menjadi penanda rasa keimanannya kepada Allah sangat tipis. Seorang yang suka berlaku curang, tidak amanah

[65] Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *, Bidal, Pantum, Gurindam: Bidang Sosial Budaya, Ekonomi, Politik, Hukum, Hankam dan Agama di Minangkabu* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), 126.

[66] Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *1000 Pepatah-Petitih, Mamang,* 127.

[67] Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *1000 Pepatah-Petitih, Mamang*, 126.

serta tidak konsisten dengan kebenaran dianggap sebagai orang yang batinya sedang sakit.

*Buang siriah buang bidak**
buang puluik buang tingkalang.
*kato nan bana dipatidak**
sandi iman nan nyato kurang.[68]

Maksudnya adalah seorang pendusta dan suka merubah kebenaran, merupakan tanda seorang yang keimanannya sangat kurang. Jika seorang suka merobah ucapannya serta tidak konsisten sehingga yang benar bisa dikatakannya salah dan yang salah bisa dibenarkannya maka sikap demikian merupakan ciri orang yang tidak beriman.[69]

Begitulah sekilas gambaran tentang corak sosial dan budaya masyarakat Minangkabau yang telah berlaku semenjak berabad-abad silam. Maka, dalam konteks ini kehidupan masyarakat Minangkabau dengan corak budaya seni tutur yang penuh dengan estetika dan rasa tentu saja ikut memberikan andil bagi munculnya jiwa kepujanggaan dalam diri Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.[70]

Di sisi lain, Haramain sebagai tempat di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menetap dan menempa diri juga tidak kalah penting peranannya dalam membentuk dan membangun jiwa kepujanggaan dalam dirinya. Seperti diketahui, bahwa Haramain terutama kota Makkah semenjak masa sebelum Islam telah dikenal sebagai kota tempat lahir dan bermunculannya para pujangga dan penyair terkenal.[71] Kota Makkah semenjak nabi Ibrāhīm as selesai

[68] Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *1000 Pepatah-Petitih, Mamang,* 126.

[69] Lihat juga kumpulan pepatah petitih adat dan agama ini secara lengkap dalam Yunus St. Majolelo, *Pepatah Petitih Minangkabu* (Jakarta: Mutiara, 1981).

[70] Tidaklah mengherankan kiranya jika semenjak masa silam hingga saat ini, banyak sekali pujangga-pujangga terkenal di Indonesia yang lahir dan muncul dari masyarakat Minangkabau. Lihat saja nama-nama besar pujangga Indonesia seperti Abdul Mu'is, A.A. Navis, Chairil Anwar, Marah Rusli, Sutan Takdir Ali Syahbana, Hamka, Taufiq Isma'il, Afrizal Malna, Wisran hadi dan lain-lainnya.

[71] Dalam sejarah kesusasteraan Arab dikenal adanya pasar-pasar Arab/*al-aswāq al-'Arabīyah* (الأسواق العربية) yang paling terkenal adalah pasar 'Ukāz, Dhū al-Majinah dan Dhū al-Majāz. Ketiga pasar ini di adakan pada musim haji dan di sekitar Makkah. Di pasar-pasar inilah diadakan lomba kehebatan para pujangga Arab, di mana syair terbaik akan digantungkan di ka'bah yang kemudian dikenal dengan sebutan *al-mu'allaqāt.* Lihat Muṣṭafá Ṣādiq al-Rāfi'ī, *Tārīkh Adab al-'Arab Juz 1* (Beirut:

membangun Ka'bah telah berubah menjadi kota yang sangat ramai dikunjungi manusia.[72] Berkunjung ke Makkah pada awalnya hanya untuk tujuan ibadah, namun seiring perkembangan zaman Makkah berubah menjadi pusat ekonomi, bisnis, ilmu pengetahuan hingga menjadi sentral seni dan sastra.[73] Dan puncaknya Makkah sebagai kota pujangga dan seniman terjadi sekitar 150 tahun sebelum Islam muncul di Jazirah Arab.[74]

Eksistensi Haramain terutama Makkah sebagai pusat berkumpulnya para ulama dan pujangga masih berlanjut tidak hanya setelah Islam muncul di Jazirah Arab, bahkan berlanjut hingga saat ini.[75] Karena sebagian besar ulama yang menjadi panutan di Haramain adalah juga para pujangga Islam pada masanya. Hal itu terlihat dari karya-karya yang mereka hasilkan yang tidak hanya dituangkan dalam bahasa prosa yang berbentuk narasi, namun juga dengan bahasa indah yang puitis.[76] Penduduk Makkah yang secara genetik adalah keturunan suku Quraish dan secara historis dikenal sangat mengagungkan seni berbahasa yang dianggap sebagai bagian dari karunia dan kelebihan yang diberikan Allah swt kepada mereka.[77]

Dār al-Kutub, 2000), 77-78. Lihat juga Aḥmad al-Iskandarī, dkk, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī* (Miṣr: Al-Maṭba'ah al-Amīriyah, 1984), 118.

[72] Sejarah Makkah dan negeri sekitarnya semenjak dibangun hingga menjadi pusat ritual dan ilmu pengetahuan umat manusia yang pembangunannya dimulai semenjak nabi Ibrahim as bisa dilihat dalam karya 'Abd al-Mālik ibn 'Abd Allāh ibn Dahīsh, *al-Ḥaram al-Makī al-Sharīf wa-al-'A'lām al-Muḥīṭah bi-hi: Dirāsah Tārīkhīyah wa-Maydānīyah* (Makkah al-Mukarramah: Dār Makkah li-al-Nashr wa-al-Tawzī', tt), 73-74. lihat juga Abū al-Walīd Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Aḥmad al-Azraqī, *Kitāb Akhbār Makkah Sharrafahā Allāh Ta'ālá wa-mā Jā'a fīhā min al-Āthār* (Makkah al-Mukarramah: Maṭābi' Dār al-Thaqāfah, 1385 H).

[73] Lihat penjelasannya lebih lanjut pada Aḥmad Ḥasan al-Zayat, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī* (al-Qāhirah: Dār al-Nahḍah Miṣr, tt), 15-17.

[74] George Zaydan, *al-Adab al-Lughah, Juz 1* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996),259-260.

[75] Bahkan, Raja Ali Haji seorang pujangga Melayu terkenal pada tahun 1828 M, sengaja berangkat ke Makkah di samping untuk menunaikan ibadah haji juga belajar kesusasteraan Arab di sana kepada beberapa pujangga ternama. Lihat Jamal D. Rahman, "Raja Ali Haji (1809-1873): Paduka Kakanda Dibawah Bertahta", *Majalah Sastra Horison (Maret 2010),* 2.

[76] Lihat Philip K. Hitti, *History of The Arab* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), 108-114.

[77] Tidak sedikit sejarawan yang telah menulis tentang betapa dekatnya kehidupan masyarakat Makkah dengan seni berpuisi. Lihat misalnya Aḥmad al-Iskandarī dan Muṣṭafá Anānī, *al-Wasīṭ fī al-Adab al-'Arabī wa-Tārīkhihi* (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1934), 5 dan 43. Philip K. Hitti, *Sejarah Ringkas Dunia Arab* (Yogyakarta:

Sehingga, kemampuan seorang dalam menungkapkan sesuatu dengan seni bahasa yang tinggi bagi masyarakat Haramain terutama Makkah bahkan masyarakat Arab secara umum menjadi tolok ukur ketinggian intelektual seorang yang disebut alim.[78] Kefasihan dan kemampuan dalam membuat gubahan dan susunan kalimat yang indah dan memiliki makna yang sangat dalam sudah menjadi bagian integral dalam kehidupan dan budaya masyarakat Makkah bahkan hingga saat sekarang.

C. Setting Politik dan Keberagamaan Nusantara-Haramain dan Gagasan Sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.

Seperti telah disebutkan sebelumnya bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi diperkirakan lahir pada awal abad 18 M dan meninggal pada pertengan abad 19 M (1275 H/1840 M). Oleh karena itu, masa kematangan pribadi dan permulaan aktifitas dakwahnya boleh dikatakan dimulai pada awal abad 19 M. Dan memang pada kenyataannya beberapa karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang ditemukan memiliki angka tahun pada awal abad 19 M. Misalnya naskah *al-Manhal* ditulis di Riau pada tahun 1245 H/ 1811 M, dan naskah *Mawāhib rabb al-falaq* yang ditulis di Singapura tahun 1268 H/1833 M. Hal itu semua memberikan bukti bahwa karir Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sebagai penyebar ajaran sufi yang dalam hal ini adalah ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Nusantara dimulai pada awal abad 19 M.

Dalam sejarah perjalanan Islam di Nusantara dijelaskan, bahwa abad 19 M adalah masa di mana perkembangan Islam ditandai dengan maraknya penyebaran ajaran tarekat. Para jama'ah haji asal

Pustaka Iqra', 2001), 25. Ḥusayn al-Syaikh, *al-'Arab Qabl al-Islām* (al-Iskandariyah: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'ah, 1993), 53. Muṣṭafá Ṣādiq al-Rāfi'ī, *Tārīkh Adab al-'Arab, Juz 1* (Beirut: Dār al-Kutub, 2000), 77. 'Abd al-Ḥamīd al-Maslūṭ dkk, *al-Adab al-'Arabī Bayna al-Jāhilīyah wa-al-Islām* (al-Qāhirah: Al-Maṭba'ah al-Munīrīyah, 1995), 59-64. Dan Khalīl 'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah Ilá al-Dawlah al-Markazīyah* (al-Qāhirah: Sīnā' li-al-Nashr, 1993), 205.

[78] Bahkan, tidak sedikit daripada para ulama dan mufassir dan fuqahā' adalah pujangga yang dalam karya mereka seperti kitab-kitab tafsir dan fiqih seringkali menjelasannya dengan bahasa puitis atau minimal mengutip puisi dari pujangga Arab terkenal. Lihat di antaranya 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Salām Ṭāwilah, *Athār al-Lugah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn* (Beirut: Dār al-Salām, 1414 H), 101.

Nusantara yang sebagiannya sekaligus merangkap sebagai pencari ilmu seakan berlomba mencari guru dan *murshid* tarekat di tanah suci. Mereka yang telah memperoleh ijazah tarekat kemudian menjadi guru dan syaikh tarekat yang dipelajarinya itu setelah kembali ke tanah air. Di sisi lain, tidak sedikit pula para pelajar asal Nusantara yang tetap berusaha belajar ilmu syari'at kepada ulama-ulama di Haramain dan kemudian setelah pulang ke tanah air berupa menghadirkan Islam yang murni dan berlandaskan aturan syariat yang ketat di tengah umat Islam Nusantara.[79]

Realitas ini kemudian menjadikan dinamika perkembangan Islam di Nusantara secara politik dan keberagamaan menjadi sangat menarik. Di satu sisi, terjadi persaingan yang hebat antara tokoh-tokoh penyebar ajaran tarekat yang berbeda di Nusantara lantaran berebut wilayah dan pengikut. Sementara di sisi lain, terjadi pula rivalitas yang tidak kalah hebatnya antara kelompok-kelompok penyebar dan pengikut ajaran tarekat di Nusantara dengan kelompok yang dinamakan kaum puritan yang cenderung mengharamkan tarekat karena terlalu kokoh berpijak pada syariat.[80] Rivalitas inilah yang kemudian membuat masing-masing tokoh melahirkan karya dengan tujuan menjelaskan kesalahan pihak lain yang dianggap berlawanan atau memberikan pembelaan terhadap ajaran yang dikembangkannya dari serangan pihak lain yang tidak mengakui paham atau ajaran yang dikembangkannya.[81]

---

[79] Uraian tetang percaturan dan dinamika murid-murid Nusantara dalam mencari ilmu di Haramain pada abad 18 dan 19 M lihat dalam C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of The 19 th Century* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007), 234-270.

[80] M. Muhsin Jamil, Mu'ammar Ramadhan, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 88.

[81] Di antara polemik yang paling terkenal yang kemudian melahirkan fenomena dialog intelektual secara terbuka antara ulama Minangkabau adalah debat dan polemik antara Syaikh Sa'ad Mungka dengan Syaikh Aḥmad Khatīb al-Minangkabawī. Ketika Syaikh Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī menyerang ajaran tarekat Naqshabandiyah dalam kitabnya yang berjudul *Iẓhār zaghl al-kāzibīn fī tashabbuhihim bi-al-ṣādiqin,* maka Syaikh Sa'ad Mungka menulis bantahannya dalam kitab *Irghām unūf al-muta'annitīn fī inkārihim rābiṭah al-wāṣilīn.* Kemudian Syaikh Aḥmad Khatīb al-Minangkabawī menyerang lagi dengan kitabnya *al-Āyāt al-bayyinah li-al-munṣifīn fī izālat khurafāt ba'ḍ al-muta'ṣṣibīn,* dan Syaikh Mungka kembali membantah dengan menulis kitab *Tanbīh al 'awām 'alá taqrirāt ba'ḍ al-anām.* Lihat dalam H.A. Fuad Said, *Hakikat Tarekat Naqsyabandiyah* (Jakarta: PT. al-Husna Zikra,

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sebagai salah satu tokoh pengembang ajaran tarekat di Nusantara yang berada dalam lingkaran situasi keberagamaan seperti demikian tentu saja tidak bisa lepas dari pengaruh tersebut. Oleh karena itu, tidak heran jika sebagian karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berisi pembelaan terhadap ajaran yang disebarkannya dari serangan pihak-pihak yang tidak membenarkan ajarannya. Namun demikian, hal yang menarik dari karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah bahwa bantahan itu dia coba ungkapkan dengan ungkapan bait-bait yang indah dan menawan. Sehingga, sekalipun kata-kata tersebut berisi celaan terhadap para pesaing atau penentangnya, namun karena diungkapkan dengan bahasa puitis terasa lebih lunak dan indah seperti halnya tergambar dalam beberapa bait dalam naskah *al-Manhal*.[82]

Di sisi lain, masa-masa di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi hidup di Makkah sebagai pelajar hingga sebagai mursyid tarekat Naqshabandiyah pada saat menghabiskan sisa hidupnya di Jabal Qubays, Haramain juga sedang mengalami pergolakan keagamaan yang sangat hebat. Di mana gerakan Wahabi dengan puritanismenya berusaha untuk membersihkan Jazirah Arab bahkan dunia Islam dari paham, aliran dan praktek yang mereka anggap sesat, bid'ah bahkan musyrik.[83] Salah satu kelompok keagamaan yang menjadi sasaran serangan kaum Wahabi adalah pengikut ajaran tarekat, tentu saja tidak terkecuali pengikut ajaran tarekat Naqshabandiyah.[84] Konsep ajaran *al-talqīn, al-rābiṭah* dan *al-wasīlah* yang merupakan bagian pokok dari ajaran tarekat Naqsyabandiyah, adalah di antara hal menjadi sasaran empuk kelompok Wahabi untuk kemudian menyesatkan dan menanggap

2001), 166-167. H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Isma'il al-Minangkabawi,* 56. Syofyan Hadi, *Naskah al-manhal al-adhb li-dhikr al-qalb,* 207.

[82] Salah satu pembelaan dan sekaligus celaan yang dilakukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah seperti yang ditujukan kepada Syaikh Sālim ibn Sāmir al-Haḍramī yang telah menuduhnya sebagai ulama yang menyebarkan kebohongan dan kesesatan karena ketidakpahamannya. Lihat Naskah *al-Manhal*, 43.

[83] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Abad ke-20* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005), 116.

[84] Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of The Naqshbandi Order in Indonesia, *Journal Bijdragen tot de Land-,Taal-en Volkenkunde (BKI), Vol. 67* (1990), 152-153.

musyrik ajaran tarekat Naqsyabandiyah ini.[85] Wahabi kemudian bahkan berhasil membumihanguskan pusat ajaran tarekat Naqsyabandiyah di Jabal Qubays termasuk semua karya dan hasil intelektul tokohnya pada awal abad 20 M.[86]

Terjadinya gesekan pemikiran antara tokoh-tokoh pengembang ajaran tarekat dengan tokoh-tokoh kelompok puritanisme Wahabi, baik di Haramain maupun Nusantara telah memberikan andil besar dalam melahirkan ide-ide sastra sufisme Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Polemik hebat antara dirinya dengan seorang ulama Hadramaut bernama Syaikh Sālim ibn Samīr al-Haḍramī[87] yang dituangkan dalam gubahan-gubahan bait yang indah seperti terdapat dalam naskah *al-Manhal* menjadi salah satu bukti nyata betapa kondisi politik dan keberagamaan Nusantara dan Haramain saat itu berpengaruh sangat besar dalam sebagian karyanya. Salah satunya seperti terlihat pada kutipan bait-bait berikut.

289

إِنْكَارُ مُنْكِرٍ لَهَا فَإِنَّمَا * عَنْ حَسَدٍ لِأَهْلِهَا أَوِ الْعُمَى

Barmula ingkar siapa-siapa yang ingkar baginya itu sungguhnya terbit*
daripada dengki bagi ahlinya jua atau daripada buta-buta hatinya

[85] Abdul Mun'im DZ, "Islam Nusantara: Antara Prasangka dan Harapan yang Tersisa" *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke-10 Banjarmasin* (1-4 November 2010), 880.

[86] Bagaimana dahsyat dan intensifnya pergerakan kaum Wahabī di Jazirah Arab secara gambling dilukiskan oleh Syaikh Daud Sunur dalam sebuah karyanya berjudul *Shi'r Makkah dan Madinah* yang ditulis tahun 1248 H/ 1832 M. Lihat lebih lanjut Suryadi, "Syair Sunur: Autobiografi Seorang Dagang Minangkabau", *International Journal of Sari Antarabangsa Alam dan Tamadun Melayu (ATMA), vol. 23, (2005),* 91. Lihat juga Edwin Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: "A Transformation of The Intended Function of The Syair Makah dan Madinah", *International Journal of Die Welt des Islam, New Series, Vol. 42, Issue 2 (2002),* 190.

[87] Tokoh ini oleh banyak ahli disebutkan sebagi tokoh ulama Hadramaut yang paling kuat penentangannya terhadap ajaran tarekat Naqshabandiyah yang diajarkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. B.J.O Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat; Sebuah Sumbangan Bibliografi* (Jakarta: Bhatara, 1973), 28.

290

مِنْ حَضْرَمِيٍّ وَغَيْرِهِ لاَسِيَّمَا * عَبْدَ الْغَنِيْ الْجَهُوْلَ مِنْ أَهْلِ بِمَا

Daripada orang Hadramaut[88] dan lainnya istimewa pula*
'Abd al-Ghanī[89] yang amat jahil daripada isi negeri Bima

291

وَمِثْلُهُ عَبْدُ الْمُغْنِيْ مَنْدُوْرَا * بَاغِي الْفَسَادِ وَالْعُلاَ مَغْرُوْرَا

Dan seumpamanya itu 'Abd al-Mughnī Mandura[90] yang*
menghendaki berbinasa dan ketinggian lagi terperdaya

292

أَهْلَكَهُمْ حُبُّ الْفَسَادِ وَالْعُلاَ * أَوْقَعَهُمْ فِيْ كُلِّ شَرٍّ وَالْبَلاَ

Yang telah membinasakan mereka itu suka berbinasa dan akan ketinggian*
yang telah ia menjatuh ia akan mereka itu pada tiap-tiap kejahatan dan bala

293

فَإِنَّهُمْ ضَلُّوْا وَقَدْ أَضَلُّوْا * أَتْبَاعَهُمْ عَنِ الصَّوَابِ زَالُّوْا

Maka bahwasanya mereka itu telah disesat mereka itu dan telah
menyesatkan mereka itu*
akan sekalian yang mengikut mereka itu daripada yang betul telah keluar
mereka itu[91]

Persinggungan kepentingan antara aktifitas penyebaran ajaran tarekat Naqshabandiyah di Nusantara oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan mobilitas gerakan pembaharuan Islam di Sumatera Barat dimulai ketika kembalinya dari tanah suci Haji Miskin

[88] Orang Haḍramaut yang dimaksud adalah Sālim ibn Samīr (w. 1854 M), seorang ulama asal Hadramaut yang tinggal di Singapura dan Betawi yang pada masa itu sangat keras menentang dan mengkritik ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.

[89] 'Abd al-Ghanī dari Bima (w. 1270-an H) adalah seorang ulama terkenal asal Sumbawa yang merupakan sahabat sekaligus murid Syaikh Aḥmad Khatib Sambas. Beliau kemudian dikenal sebagai ulama yang pertama memperkenalkan dan menyebarkan tarekat Naqshabandiyah wa-Qādiriyah di Sumbawa.

[90] Seperti yang telah penulis jelaskan pada bagian pendahuluan bahwa sampai saat ini belum ditemukan informasi yang pasti tentang siapa yang dimaksud 'Abd al-Mughnī Mandura ini. Namun, diduga kuat bahwa yang dimaksud adalah 'Abd al-'Aẓīm Madura (w.1335 H) seorang tokoh penyebar tarekat Naqshabandiyah Muzhariyah di Madura. Lihat Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia,* 177-178. Lihat juga Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan dan Tarekat,* 247-248.

[91] Naskah *al-Manhal,* 43.

ke Minangkabau pada tahun 1803 M. Setibanya di Minangkabau Haji Miskin mulai menyebarkan gerakan pembaharuan terhadap praktek-praktek adat dan keagamaan yang dianggap sebagai bagian dari kemusyrikan, tidak terkecuali para pengikut tarekat yang ajarannya dianggap salah. Haji Miskin memulai gerakannya dengan mengusai dan menanamkan pengaruhnya di daerah-daerah pedalaman Minangkabau seperti Pandai Sikek, Air Terbit hingga Luhak Lima Puluh.[92] Usaha Haji Miskin dalam melakukan pemurnian Islam semakin meluas dan berkembang pesat ketika Tuanku Nan Tuo bersama murid-muridnya di surau Koto Tuo mengambil peran penting dalam penerapan syari'at dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat agraris di wilayah pedalaman pada akhir abad ke-18 M. Gerakan yang merupakan aksi penataan kehidupan masyarakat dengan norma-norma keislaman pada fase pertama ini berjalan tanpa gesekan-gesekan. Namun pada fase kedua lebih meruncing karena menguatnya resistensi kaum adat. Kalangan adat merasa bahwa otoritas mereka terganggu oleh aksi beberapa kalangan ulama murid Tuanku Nan Tuo yang tidak sabar dalam menjalankan aksi shar'iyyah yang dihadapkan pada praktek-praktek adat yang tidak sesuai dengan ajaran agama Islam.[93]

Sementara itu, pada saat yang berasamaan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga dalam perjalanan pulang ke kampung halamannya. Akan tetapi, setelah mengetahui bahwa gerekan Wahabi telah lebih dahulu memulai aktifitasnya dan telah menyebarkan ide dan gerakan pembaharuannya terutama di kawasan pedalaman Minangkabau yang notabene adalah kampung halamannya, maka Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian memutuskan untuk tidak kembali ke kampung halamannya. Kondisi penguasaan kelompok puritanisme atas wilayah pedalaman Minangkabau inilah yang kemudian membuat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi enggan kembali ke tanah kelahiranya di Simabur dan akhirnya lebih memilih untuk menetap di Singapura. Setelah tinggal di Singapura, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memulai aktifitas pengajarannya dengan pergi dan

[92] J.J. de Hollander, *Padri-Onlusten op Sumatra door Sjech Djilal Eddin* (Leiden: E.J. Brill, 1857), 14.

[93] M.Sanusi Latief, "Gerakan Kaum Tua di Minangkabau," Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (1988)," 51. Lihat juga Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-adhb li-dhikr al-qalb*, 20.

menetap ke sejumlah kawasan di semenanjung Malaka seperti Kerajaan Riau, Kerajaan Johor dan Negeri Sembilan. Hal itu disebabkan oleh keyakinan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sendiri yang melihat bahwa secara politik dan kegamaan Minangkabau terutama kawasan pedalamnya sebagai kampung halamannya tidak lagi kondusif dan mendukung untuk dirinya mengembangkan ajaran tarekat Naqshabaniyah mengingat rivalitas antara tarekat dan gerakan Wahabi sebenarnya telah terjadi semenjak dia berada di tanah suci sendiri.

Begitulah gambaran sosial politik dan keberagamanan masyarakat Minangkabau dan Haramain abad 18 dan 19 M yang secara pasti telah memberikan dampak siginifikan terhadap lahirnya karya-karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, terutama karya-karya dalam bentuk puisi sifitiknya. Dampak dan pengaruh daripada kondisi sosial politik dan keberagamaan baik di Minangkabau maupun Haramain pada masa hidup Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bisa dilihat dari karya puisi sufistiknya baik dalam aspek intrinsik maupun ekstrinsiknya.

BAB IV
ORISINALITAS GAGASAN SUFISTIK DALAM KARYA-KARYA SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI

Dalam sebuah karya sastra seperti puisi, ide atau gagasan adalah unsur pokok dan hal pertama yang harus dimiliki oleh seorang pujangga. Tanpa ide atau gagasan ini tidak akan pernah lahir sebuah karya sastra, dan jikapun muncul bisa dipastikan akan menjadi karya picisan yang tidak akan memiliki makna dan arti apa-apa ketika sampai kepada pendengar atau pembaca. Ide atau gagasan bisa muncul dari mana saja dan kapan saja, walaupun yang paling banyak sebuah ide biasanya lahir dari perenungan, pengalaman atau perasaaan seorang pujangga. Dalam konteks inilah, penulis ingin menghadirkan gagasan sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada bagian awal sebelum menjelaskan bagaimana ide dan gagasan itu diformulasikan dalam untaian kata dan kalimat. Dalam bagian ini akan dijelaskan bagaimana puisi sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi merekam konsep ajarannya, pengalaman rohani yang pernah dilaluinya, termasuk gejolak emosional dan perasaan yang pernah dirasakan dalam kapasitasnya sebagai syaikh, guru dan pengembang ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Nusantara.

Tinjauan orisinilatas gagasan sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini, penulis letakan dalam konteks ajaran tarekat Naqshbandiyah Khalidiyah di Haramain dan Nusantara. Dalam konteks ini, penulis mencoba melakukan penelusuran dan pembacaan terhadap beberapa sumber otoritatif ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang berafiliasi ke Jabal Qubays tempat di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga mengambil ajaran tarekat ini. Seperti diketahui, bahwa hingga masa khalifah Khalīd al-Kurdī (w.1827 M),

ajaran tarekat Naqshabandiyah di Jabal Qubays ini lebih berorientasi kepada praktek zikir dan ritual ibadah murni dalam upaya pembersihan rohani dan mendekatkan diri kepada Allah swt. Adapun muara dari latihan Spiritual ini adalah terbentuknya pribadi yang berakhlak mulia dari para pengikutnya. Hal itu bisa dilihat dari karya-karya tokoh tarekat Naqshabandiyah yang pernah ditulis di Timur Tengah atau bahkan di belahan dunia Islam lainnya. Di antara sumber-sumber rujukan ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dianggap representatif dan merupakan gambaran ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Jabal Qubays adalah kitab *Jāmi' al-uṣūl fī al-awliyā'* karya Aḥmad Ḍiyā' al-Dīn Gumuskhanawī al-Khālidī (w. 1893 M) dan kitab *Tanwīr al-qulūb* karya Muhammad Amīn al-Kurdī al-Khālidī (w. 1914 M). Dan belakangan penulis berhasil mendapat sebuah sumber yang cukup otoritatif dalam konteks ini berupa manuskrip berjudul *Majmū'at al-rasāil 'alā uṣūl al-khālidīyah* yang ditulis oleh Syaikh Sulaymān al-Zuhdī al-Khālidī khalifah Syaikh Sulaymān al-Qirmī al-Khālidī yang menjadi tokoh utama pelanjut ajaran Syaikh Khālid al-Kurdī dan Jabal Qubays.

A. Corak Ajaran Sufistik dalam Karya-Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi

Banyak kajian yang telah dilakukan peneliti yang menyimpulkan bahwa masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara dimotori oleh gerakan sufisme. Para sufi dianggap sebagai kelompok yang paling berperan dalam penyebaran Islam di Nusantara dengan kharismatik dan keilmuan yang mereka miliki. Pada saat bersamaan sejarah juga mencatat bahwa di Nusantara berkembang dua corak aliran sufistik yang memiliki pengaruh besar dalam penyebaran ajaran Islam di Nusantara. Pertama, tasawuf dengan corak *'amalī* yang lebih dikenal dengan sebutan tasawuf *akhlāqī* dengan karakter yang lebih berorientasi pada intensitas amal dan ibadah praktis dalam rangka pembentukan akhlak. Tasawuf *akhlāqī* ini biasanya dihubungkan dengan model pengamalan Abū Ḥāmid al-Ghazalī (w. 505 H/1111 M) yang berwawasan moral-praktis dan bersandarkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.[1] Kedua, tasawuf dengan kecenderungan pemikiran

[1] Shoki Huda, *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah* (Yogyakarat: LKiS, 2008), 4 & 34.

filsafat atau yang lebih dikenal dengan sebutan tasawuf *falsafi*.[2] Tasawuf *falsafi* merujuk pada konsep tasawuf yang dihubungkan ajaran *waḥdat al-wujūd* yang digagas Ibn 'Arabī dan disebut sebagai konsep sufistik yang dipengaruhi oleh aliran mistik di luar Islam, terutama Yunani yang dikenal dengan istilah mistisisme *panteistik*.[3] Konsep ajarannya dimulai dari ajaran *al-ḥulūl* yang dipopulerkan al-Ḥallāj, *al-ittiḥād* yang dikemukan al-Busṭāmī, *waḥdat al-wujūd* yang dirumuskan Ibn 'Arabī hingga *al-insān al-kāmil* yang dikembangkan al-Jīlī. [4]

Dalam konteks Nusantara, tasawuf *akhlāqī* yang merujuk pada model al-Ghazalī ini dikembangkan di Sumatera oleh al-Ranirī beserta murid-muridnya kemudian dilanjutkan oleh 'Abd al-Ṣamad al-Palimbanī dan lainnya.[5] Di Jawa, ajaran tasawuf ini dikembangkan oleh Wali Sanga dan murid-muridnya. Sementara tasawuf *falsafi* dikembangkan oleh beberapa tokoh sufi ternama seperti Hamzah al-Fanṣūrī, Shams al-Dīn al-Sumatrānī,[6] Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī[7] di

[2] M. Sholihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005), 15.

[3] Walaupun penyamaan istilah *panteistik* dengan *waḥdat al-wujūd* ini masih diperdebatkan para pengkaji, sebagian memandang bahwa konsep *panteistik* dalam filsafat Yunani adalah berbeda dengan *waḥdat al-wujūd* yang dipahamai dalam Islam. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 210.

[4] Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri Dengan Ilahi: Makrifat Ruhani Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani dan Perspektifnya Terhadap Paham Manunggaling Kawula Gusti* (Yogyakarta: Narasi, 2010), *29*-32.

[5] R. Michael Feener dan Terenjit Sevea, *Islamic Connection: Studies of South and Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), xxiii.

[6] Belakangan istilah al-Sumatrānī dalam beberapa kajian ahli dianggap sebagai penisbahan yang tidak tepat. Hal itu disebabkan bahwa secara bahasa nisbah yang benar adalah al-Sumaṭrā'ī. Lihat A.H. Johns, "Reflections on the Mysticism of Shams al-Dīn al-Sumaṭrā'ī (1550-1630), *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 18, Number 2,* (2011), 229-231. Namun demikian, penulis masih menggunakan nisbah al-Sumatrānī dalam penelitian ini, sesuai penyebutan nisah ini dalam sumber-sumber yang penulis kutip. Di samping itu, perubahan nisbah oleh A.H. Johns dari al-Sumatrā menjadi al-Sumaṭrā'ī secara morfologi Arab juga kurang tepat. Karena kata yang diakhiri dengan huruf *al-alif* ataupun *al-hamzah* jika disambungkan dengan *al-yā' al-nisbah,* maka harus ditambah huruf *al-wāw*. Misalnya, kata *al-dunyā* menjadi *al-dunyāwī, al-mathnā* menjadi *al-mathnāwī, al-samā'* menjadi *al-samāwī, al-ṣaḥrā'* menjadi *al-ṣaḥrāwī* dan seterusnya.

[7] Walaupun hasil kajian bebarap ahli mengkhususkan al-Sinkilī yang dalam beberapa bagian sebenarnya juga tidak sutuju dengan ajaran *wujūdiyah* yang dikembangkan al-Fanṣūrī yang dianggapnya terlalu radikal. Namun, dia juga tidak

kawasan Sumatera dan Syaikh Siti Jenar di tanah Jawa.[8] Kedua corak ajaran sufstik ini kemudian dikembangkan lewat tarekat yang diajarkan seperti di surau di Sumatera Barat, pesantren di Jawa dan sebagainya.[9]

Dalam konteks inilah penulis ingin melihat corak ajaran sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Apakah ajaran sufistiknya cenderung kepada salah satu di antara dua corak ajaran sufistik yang telah berkembang di Nusantara ataukah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba merumuskan formulasi ajaran sufistiknya sendiri yang berbeda dari ajaran sufi sebelumnya. Melalui analisis terhadap beberapa bait dari teks-teks ajaran tarekat Naqshabandiyah yang ditulisnya, akan terlihat ke mana arah dan kecenderungan ajaran tasawuf yang dikembangkannya, walaupun kemudian di dalam karyanya, dia tidak secara tegas menjelaskan kecenderungan ajaran sufistiknya. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi hanya menyebutkan bahwa ajarannya ini bersumber dari Rasulullah saw melalui ajaran malaikat Jibril kemudian diajarkan kepada Abū Bakar al-Ṣiddīq hingga Abū Yazīd al-Busṭāmī dan seterusnya sampai kepada dirinya.

1. Konsep *al-Fayḍ* dalam Konteks *Tawassul*.

Tarekat Naqshabandiyah sebagai salah satu gerakan keagamaan yang merupakan gerakan sufi yang sudah terlembagakan dalam sebuah organisasi, tentu saja eksistensi pemimpin spiritual atau yang dalam dunia tarekat lazim disebut guru *murshid* menjadi sangat vital. Guru *murshid* adalah simbol tertinggi dalam pembimbingan spiritual yang bertugas menjadi mediator/*al-wasīlah* (الوسيلة) untuk mengantarkan seorang murid berhubungan dan mencapai Tuhan.

setuju dengan pengkafiran terhadap al-Fanṣūrī dan pengikut ajarannya oleh al-Rānirī. Bahkan, dia juga menentang dan melakukan serangan balik kepada al-Rānirī yang mengeluarkan fatwa sesat dan pembunuhan kepada al-Fanṣūrī dan pengikutnya. Lihat misalnya kajian yang dilakukan oleh Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), 52-62.

[8] M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara,* 6. Lihat juga Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah,* 3.

[9] Lihat lebih lanjut Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Mizan: Bandung, 2001), 32. Azyumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2003), 81.

Dalam konteks berhubungan dengan Tuhan ini, subtansi makhluk dan hakikat Tuhan menjadi penting untuk dijelaskan. Penjelasan ini tentu saja sangat terkait dengan penjelasan tentang bagaimana posisi guru murshid tersebut sebagai mediator bagi seorang murid dalam berhubungan dengan Tuhan. Konsep itulah yang ingin dijelaskan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan meminjam teori emanasinya/ *al-fayḍ* (الْفَيْضِ) yang pernah dicetuskan pertama kali oleh seorang filusuf Islam bernama al-Kindī, seperti dalam bait berikut.

1

وَأَيُّ مَقَامٍ كُنْتَ تُلْقِيْ فُيُوْضَهُ * فَلَا بُدَّ مِنْ صِبْغٍ لِذَاتِكَ أَوَّلاَ

Dan mana *maqām* yang ada engkau menjatuhkan akan segala *fayḍ*nya *
itu maka tidak dapat tiada daripada bahwa engkau celup bagi zatmu itu mula-mula

2

فَمِنْ بَعْدِهِ تُلْقِيْ إِلَيْهِ مُعَيِّنَا * لِمَوْرِدِ ذَاكَ الْفَيْضِ مِنْهُ تَخَيُّلاَ

Maka kemudian daripadanya itu engkau jatuhkanlah kepadanya padahalnya menentukan *
bagi Allah masuk *fayḍ* itu daripadanya di*takhayyul*kan

3

وَإِنْ غَائِبٌ تَقْصُدُ إِلَيْهِ تَوَجُّهَا * فَصُوْرَتُهُ أَحْضِرْ واخْذُلْ لَهُ الذُّلاَّ

Dan jika ghaib ia niscaya engkau senghaja padanya dan kepada *tawajjuh* *
maka rupanya hadirkan olehmu dan hidupkan olehmu baginya itu akan cita-cita

4

تَوَجَّهْ عَلَي الْأَشْيَاخِ عِنْدَ تَوَجُّهٍ * بِهِمْ فَاطْلُبَنْ لِلطَّالِبِ الْفَتْحَ وَالْجَلاَ

Tawajjuh olehmu kepada sekalian Syaikh-Syaikh tatkala *tawajjuh* ini*
dangan mereka itu maka tuntut olehmu bagi murid ini akan *futūḥ* dan tarang.

5

فَمَنْ سَأَلَ الْمَوْلَي بِهِمْ مُتَوَسِّلاَ * فَمَاحَرُمَ الْأَفْضَالُ مِنْهُ تَفَضُّلاَ

Maka siapa-siapa yang memohon ia akan Tuhan padahalnya mengambil *tawassul* dangan mereka itu*
maka tiadalah putus ia akan karunia daripada-Nya akan sempurna karunia

6

وَصُوْرَتُهُ حِيْنَا يُلَاحِظُ صُوْرَةً * لِمُرْشِدِهِ مُسْتَمْنِحًا مُتَوَسِّلاً[10]

Dan rupanya itu pada satu kutika mengingatkan ia akan rupa* bagi *murshid*nya padahalnya menuntut dia pemberian lagi menuntut *tawassul*.[11]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan istilah *al-fayḍ* (الْفَيْضِ) "limpahan" atau yang dalam istilah tasawuf *falsafī* dikenal dengan istilah emanasi. Teori emanasi (-*al-fayḍ*) dalam konteks filsafat Islam, sebagaimana dikemukakan banyak ahli adalah diperkenalkan oleh beberapa filosuf muslim ternama. Mereka adalah Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Isḥāq al-Kindī (w. 260 H/873 M), Abū Bakar Muḥammad ibn Zakariya ibn Yaḥyā al-Razī (w. 313 H/925 M), Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad al-Farābī (w. 339 H/950 M) dan Abū Alī Ḥusayn ibn 'Abdullah ibn Sinā (w. 428 H/1037 M).[12] Teori emanasi (*al-fayḍ*) ini menurut konsep al-Farabī dan juga filosof Islam lainnya pada intinya bertujuan untuk menjaga prinsip transendsi mutlak Tuhan (*al-Khāliq*) terhadap semua ciptaan-Nya (*al-makhlūq*).[13] Dalam paham al-Farābī begitu juga Ibn Sinā, bahwa proses emanasi Tuhan dimulai ketika Tuhan berfikir (*al-ta'aqqul*) tentang diri-Nya sendiri. Maka *al-ta'aqqul* Tuhan tentang diri-Nya ini melahirkan pancaran pertama atau yang disebut dengan akal pertama. Akal pertama ini kemudian berfikir (*al-ta'aqqul*) pula tentang dirinya dan melahirkan akal kedua. Akal kedua pun berfikir (*al-ta'aqqul*) tentang dirinya, maka muncul bintang-bintang begitulah seterusnya yang melahirkan penciptaan alam semesta berikut segala makhluk dalam alam raya ini.[14]

[10] Setelah bait ini, terdapat satu bait yang hanya bisa dibaca tiga kata, sehingga tidak dimasukan dalam teks yang dihadirkan.

[11] Naskah *al-Manhal,* 1.

[12] A. Sudiarja, Sj, dkk (Penyunting), *Karya Lengkap Drikarya: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama kerjasama antara PT. Kompas Media Nusantara, 2006), 1231-1232.

[13] Aḥmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filsuf Muslim: Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat dan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004). 21-22. Lihat juga M. Hadi Masruri, *Ibn Thufail: Jalan Pencerahan Mencari Tuhan* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 91. Lihat juga Mulyadi Kartanegara, *Nalar Relegius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: PT. Gelora Aksara Pratama, 2007), 53.

[14] Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat, Volume 3* (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001), 87. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*

Dalam perkembangan selanjutnya akal pertama yang dianggap sebagai cikal-bakal alam semesta ini dalam dunia tasawuf kemudian disebut dengan istilah *Nūr Muḥammad* (نور محمد) atau *al-ḥaqīqat al-muḥammadīyah* (الحقيقة المحمدية). Konsep *Nūr Muḥammad* atau *al-'aql al-awwal* (العقل الأول) ini, menurut Ibn 'Arabī dianggap sebagai cikal bakal penciptaan semesta. Dan *Nūr Muḥammad* ini dianggap juga sebagai realitas universal yang menghimpun seluruh realitas. Ia memiliki sifat-sifat Tuhan dan juga makhluk tergantung dari perspektif mana Dia dilihat.[15] Oleh karena itu, dalam sosok nabi Muhammad saw yang harus lebih diperhatikan bukanlah person historisnya, akan tetapi esensinya dalam bentuk subtansi *Nūr Muḥammad*; cahaya pilihan dalam bentuk manusia terpuji (sempurna) sebagai *tajallī* Tuhan yang paripurna. Melalui *Nūr Muḥammad* itulah, person historis nabi Muhammad dikenal secara *mushāhadah* dan mata telanjang sebagai manusia utama yang mengatasi seluruh makhluk. Melalui keutamaannya yang mengungguli seluruh makhluk inilah, maka seluruh makhluk kemudian mengenali dan memberikan pengakuan terhadap-Nya. Konsepsi inilah yang kemudian dikembangkan oleh Syaikh 'Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī (w. 805 H/1405 M) yang selanjutnya melahirkan istilah *al-insān al-kāmil* (الانسان الكامل) "manusia sempurna" yang prototipenya adalah personaliti nabi Muhammad saw.[16]

Seperti kebanyakan sufi lainnya, Ibn 'Arabī percaya bahwa para wali merupakan pewaris sipiritual Nabi Muhammad saw yang memperoleh cahaya Muhammad (*Nūr Muḥammad*) tersebut.[17] Para sufi yang meniti jalan menuju Tuhan dengan segala kesungguhan latihan spiritualnya (*al-riyāḍah*) dan kemudian berhasil meraih cahaya ma'rifah, akan berubah menjadi perwujudan manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*). Dan Allah swt kemudian memberikan kelebihan

(Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 27-31. Muhammad Sholikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti* (Yogyakarta: Narasi, 2008), 173.

[15] Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filsuf Muslim,* 35. Lihat juga M. Abdul Mujieb, Aḥmad Ismail, Syafi'ah, *Ensiklopedi Tasawuf Imam al-Ghazali: Mudah Memahami dan Menjalani Kehidupan* Spiritual (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2009), 507.

[16] Muhammad Sholikhin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syaikh 'Abdul Qadir al-Jailani* (Yogyakarta: Mutiara Media, 2009), 105.

[17] M. Solohin dan Rosihan Anwar, *Kamus Tasawuf* (Bandung: PT. Remaja Rosdakraya, 2002), 72.

kepada mereka yang telah sampai pada tingkat ini, berupa kemampuan untuk ber*mushāhadah* dengan Allah swt melaui tersingkapnya tabir yang sebelumnya menjadi hijab yang menghalangi makhluk dengan Tuhan. Mereka inilah yang kemudian disebut para wali Allah swt yang bisa menjadi penolong, sekaligus penunjuk jalan bagi orang lain untuk mereka bisa pula mencapai Allah swt. Dalam konteks ajaran tarekat Naqshabandiyah, bahwa mereka yang telah mencapai kedudukan demikian disebut dengan guru *murshīd al-kāmil al-mukammil* (مرشد الكامل المكمل).[18]

Dari sinilah muncul gagasan sufistik Sahykh Isma'il al-Minangkabawi tentang perlunya menggunakan perantara dalam ibadah untuk menghubungkan murid dan Tuhan. Proses penggunaan perantara itulah yang disebutkan dengan istilah *al-tawassul* (التوسل), seperti dalam ungkapannya *fa-man sa'ala al-mawlā bi-him mutawassilā* (فَمَنْ سَأَلَ الْمَوْلَي بِهِمْ مُتَوَسِّلًا) "Maka siapa-siapa yang memohon ia akan Tuhan, padahalnya mengambil *tawassul* dangan mereka itu". Walaupun pada praktiknya keyakinan dan praktek *al-tawassul* seperti demikian, juga telah dimiliki oleh sebagian pengikut tarekat lainnya dan tentu tidak terkecuali di kalangan pengikut tarekat Naqshabandiyah sendiri.[19] Namun demikian, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menjelaskan gagasan *al-tawassul* tersebut dengan berangkat dari teori emanasi (*al-fayḍ*) yang telah berkembang di kalangan pengikut tasawuf *falsafi* sebelumnya. Konsep ini kemudian dikembangkan hingga memunculkan konsep *Nūr Muḥammad* dan terwujud dalam ide *al-insān al-kāmil*. Di mana, bahwa hakikat *Nūr Muḥammad* dan prototipe *al-insān al-kāmil* itu terwujud dalam diri para wali atau *murshid* yang *kāmil* lagi *Mukammil* tersebut. Dalam keyakinan para pengikut tarekat Naqshabandiyah yang diajarkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, bahwa murshid yang memiliki kualifikasi tertentu akan dapat menjadi mediator (*al-wasīlah*) dan akan mengantarkan murid-muridnya untuk berhubungan atau mencapai kedekatan yang sempurna dengan Allah swt.[20] Sebab, para

[18] Bahkan dalam kitabnya *Futūḥāt Makīyah*, Ibn 'Arabī dengan tegas menyatakan dirinya wali Allah yang mewarisi Nūr Muhammad. Lihat dalam Muḥy al-Dīn ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makīyah, Juz I, Taḥqīq 'Uthmān Yaḥyá* (Miṣr: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1985), 311-312.

[19] Aboebakar Atjeh, *Pengantar ilmu Tarekat* (Solo: CV. Ramadhani, 1985), 79.

[20] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Suvei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992), 13.

murshid yang *kāmil* lagi *mukammil* adalah orang yang diyakini sebagai perwujudan *al-insān al-kāmil* yang mampu melimpahkan kemuliannya kepada muridnya untuk bisa mencapai hakikat Tuhan. Hal itu seperti terlihat dalam beberapa bait berikut.

131

فَلاَ بُدَّ مِنْ وَسَطٍ يُنَاسِبُ مَبْدَأً بِهِ * نَسْتَفِيْدُ الْفَيْضَ مِنْهُ تَطَفُّلاَ

Maka tidak dapat tiada daripada *wāsiṭah* yang *munāsibah* ia akan jadi permulaan dangan dia jua *
kita ambil akan *fayḍ* daripadanya dangan *taṭafful* jua artinya tatumpang jua[21]

222

لَا سِيَّمَا السَّلاَسِلِ الْخَمْسِ الْعُلاَ * إِنْ نَهْجُ ذِيْ التَّجْدِيْدِ فَيْضُهَا جَلاَ

Istimewa lagi segala silsilah yang lima yang tinggi-tinggi itu *
karana jalan Syaikh al-Mujaddidiyah *fayḍ*nya itu amat nyata[22]

233

لِوَارِدِ الْوِرْدِ الَّذِيْ أَتَيْتَ بِهْ * إِذْ عَقْبُهُ النُّوْرُ يَفِيْضُ فَانْتَبِهْ

Bagi yang datang daripada wirid yang akan datang dangan dia itu*
karana mengiringi akan dia itu *nūr* yang limpah ia maka jaga olehmu[23]

Dalam konteks inilah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengajarkan pentingnya *al-rābiṭah* yaitu upaya yang dilakukan oleh murid atau *sālik* dalam menghubungkan rohaninya dengan rohani sang guru *murshid*nya. Seperti tergambar dalam ungkapan *fa-lā budda min wasaṭin yunāsibu mabda'an bi-hi* (فَلاَ بُدَّ مِنْ وَسَطٍ يُنَاسِبُ مَبْدَأً بِهِ) "Maka tidak dapat tiada daripada *wāsiṭah* yang *munāsibah* ia akan jadi permulaan dangan dia jua". Dan memang dengan menjadikan rohani guru *murshid* ini sebagai perantara/*al-wasīlah* atau *al-wāsiṭah* (الوسيلة أو الوسيطة), dipastikan seorang murid atau *sālik* bisa memperoleh limpahan karunianya, sehingga bisa terhubung dengan Allah swt. Sebagaimana terlihat dalam ungkapannya *nastafīdu al-fayḍ min-hu taṭaffulā* (نَسْتَفِيْدُ الْفَيْضَ مِنْهُ تَطَفُّلاَ) "kita ambil akan *fayḍ* daripadanya dangan *taṭafful* jua artinya tatumpang jua".

[21] Naskah *al-Manhal,* 20.
[22] Naskah *al-Manhal,* 33.
[23] Naskah *al-Manhal,* 35.

Al-rābiṭah pada intinya dilakukan oleh seorang murid dengan cara menghadirkan rupa atau wajah guru murshid ke dalam hati sanubarinya ketika berzikir atau beribadah guna mendapatkan perantara/penghubung (*al-wasīlah*) dalam rangka perjalanan murid menuju Allah swt.[24] Seorang murid di hadapan guru *murshid*nya hendaklah menunjukan kelemahan dan ketidakberdayaannya seperti layaknya seorang bayi di tangan seorang ibu. Begitulah kesan yang tergambar dari pemilihan kata *taṭaffulā* (تَطَفُّلاَ) yang dikemukan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait di atas. Kata *taṭaffulā* (تَطَفُّلاَ) ini berasal dari kata *ṭifl* (طفل) yang secara harfiyah berarti "kanak-kanak atau bayi yang belum bisa berbuat apapun selain hanya mengandalkan pertolongan ibunya atau bantuan pihak lain".[25] Hal ini menunjukan bahwa dalam *al-rābitah,* seorang murid hendaklah menyerahkan diri sepenuhnya kepada *murshid*nya, karena dia belum bisa mengenal, serta tidak mampu mengetahui dan tidak bisa mencapai apapun kecuali atas bantuan murshid tersebut. Keadannya itu sama seperti layaknya seorang bayi yang tidak bisa melakukan apa-apa kecuali atas bantuan ibunya atau orang lain di sekitarnya. *Rābiṭah* ini dilakukan dengan keyakinan bahwa pada rohani Syaikh *murshid* itu terdapat roh yang suci atau *al-arwāḥ al-muqaddasah* (الأرواح المقدسة) Rasulullah saw atau *nūr Muḥammad*. Syaikh murshid adalah khalifah Allah swt dan khalifah Rasulullah saw. Sebagai manifestasi daripada *nūr Muḥammad* mereka dianggap dan diyakini sebagai pengantar (*al-wasīlah*) bagi murid menuju Allah swt.[26] Begitulah di antara kesan yang bisa ditangkap seperti disebutkan dalam bait berikut.

262

وَحِفْظُ شَخْصِ الشَّيْخِ يُدْعَي الرَّابِطَهْ * وَهُوَ إِلَى أَخْذِ الْفَيْضِ نِعْمَ الْوَاسِطَهْ

Dan ingat rupa syaikh itu dinamai akan *rābiṭah* *
dan yaitu bagi mengambil *fayḍ* itu sebaik-baik *wāsiṭah*

[24] H. A. Fuad Said, *Hakikat Tarikat Naqsyabandiyah* (Jakarta: Al-Husna Zikra, 1999)*,* 71.

[25] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, tt), 2683.

[26] Agus Sunyoto, *Sulūk Abdul Jalil, Perjalanan Sufi Syaikh Siti Jenar Volume 2* (Yogyakarta: Pustaka Sastra Lkis, 2005), 255. Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mystik* (Solo: Ramadhani, 1986), 85-86.

263

وَهُوَ لِأَهْلِ الْاِبْتِدَاءِ تَنْفَعُ * مِنْ ذِكْرِهِ وَلِلْحَوَاسِّ أَجْمَعُ

Dan yaitu bagi yang *mubtadi'* terlebih manfaat *
daripada zikirnya itu dan bagi pengenalan terlebih mehimpunkan

264

فَإِنَّهُ مِنْ عَدَمِ التَّنَاسُبِ * لِمُبْدَاءِ الْفَيْضِ بِلَوْثٍ لاَسِبِ

Maka bahwasanya ia daripada ketiadaan *munāsabah**
bagi permulaan *fayḍ* itu dangan cemar-cemar yang terlekat

265

لَمْ يَقْدِرِ اكْتِسَابَ فَيْضِ الْوَاهِبِ * إِلاَّ بِوَاسِطٍ لَهُ مُنَاسِبِ

Tiada kuasa ia akan menghasilkan *fayḍ* Tuhan Yang Mengarunai*
melainkan dangan *wāsiṭah* baginya yang *munāsib*[27]

Dalam konteks ini, maka *al-rābiṭah* memang menuntut seorang murid atau *sālik* untuk selalu menghubungkan rohaninya dengan rohani guru murshidnya. Sebagaimana dalam ungkapan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada kalimat *wa-ḥifẓ shakhṣ al-Shaykh yud'ā al-rābiṭah* (وَحِفْظُ شَخْصِ الشَّيْخِ يُدْعَي الرَّابِطَهْ) "Dan ingat rupa Syaikh itu dinamai akan *rābiṭah*". Kata *ḥifẓ* (حِفْظُ) memang secara harfiyah berarti tetap dalam pemeliharaan dan tidak boleh lepas walaupun sesaat.[28] Karena, seorang guru *murshid* dengan kelebihan, kemulian dan kewalian yang dimilikinya akan memberikan limpahannya kepada sang murid atau *sālik* untuk kemudian mengantarkan sang murid ke alam rohani yang lebih tinggi. Dan *al-rābiṭah* ini dianggap sebaik-baik perantara menuju Tuhan, sebagaimana dalam ungkapannya *wa-huwa ilá akhdh al-fayḍ ni'ma al-wāsiṭah* (وَهُوَ إِلَي أَخْذِ الْفَيْضِ نِعْمَ الْوَاسِطَهْ) "dan yaitu bagi mengambil *fayḍ* itu sebaik-baik *wāsiṭah*".

Dalam konteks ini ternyata juga Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memberikan persyaratan ketat bahwa seorang *murshid*

[27] Naskah *al-Manhal,* 39.

[28] Oleh karena itulah, Allah swt juga menyebutkan dirinya sebagai *al-Ḥafīẓ* (الحفيظ) "Yang Maha Pemelihara". Di mana pemeliharaan-Nya terhadap makhluk ini tidak sesaatpun berhenti dan terlepas. Lihat firman Allah dalam surat al-Shūrā [42]:6.

وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهِ أَوْلِيَاءَ اللهُ حَفِيْظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيْلٍ

Artinya: Dan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah, Allah mengawasi (perbuatan) mereka; dan kamu (ya Muhammad) bukanlah orang yang diserahi mengawasi mereka.

yang bisa menjadi *wasīlah* tersebut hanyalah *murshid* yang *kāmil mukammil*. Mereka adalah murshid yang telah mencapai keparipurnaan *ma'rifatullāh* sebagai *insān* yang *kāmil*, sekaligus bisa memberikan bimbingan jalan keparipurnaan bagi para pengikut atau murid-muridnya. Tipikal *murshid* seperti inilah yang disebut dengan "Syaikh" atau "guru *murshid*" yang maqām Spiritualnya sudah berada dalam taraf kewalian.[29] Dan kewalian yang dalam wujud guru *murshid* yang *kāmil* lagi *mukammil* seperti inilah yang dianggap layak dan mampu memberikan bimbingan kepada muridnya menuju Tuhan. Konsepsi kewalian seperti juga telah digambarkan di dalam al-Qur'an yang disebut juga dengan istilah *waliyyan murshidan* (وليا مرشدا) "wali yang mampu memberikan bimbingan".[30]

Perpaduan antara kewalian dan kemurshidan inilah yang menjadi prasyarat bagi munculnya seorang *murshid* yang *kāmil* dan *mukammil*. Mereka adalah wali, karena sudah mencapai alam ma'rifat dengan sempurna, sekaligus juga murshid karena memiliki kemampuan untuk menunjukan dan mengantarkan orang lain untuk juga bisa mencapai kedudukan yang telah dicapainya tersebut. Dalam bait-baitnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menegaskan hal itu.

120

وَثَالِثُهَا ذَاكَ اِسْتِفَاضَةُ طَالِبٍ * يُصَاحِبُ شَيْخًا كَامِلاً اَوْ مُكَمِّلاَ

Dan yang ketiga daripada jalan itu ialah menuntut *ṭālib* itu akan *fayḍ** yang menyertai ia akan Syaikh yang *kāmil* pada dirinya lagi meng*kāmil*kan bagi lainnya

[29] Dalam salah satu uraiannya dalam naskah *al-Manhal* disebutkan, "Ketahui olehmu hai *ṭālib* bahwasanya yang sehampir-hampir jalan yaitu jalan sampai kepada Allah *ta'ālá* itu ialah *ṣuḥbat al-murshid al-kāmil al-mukammil,* artinya melazimkan akan Syaikh yang telah sampai kepada *maqām baqā' billāh* artinya menyertai dia itu tiada berjarak dangan dia itu melainkan waktu darurat jua. Kemudian daripada jalan *ṣuḥbat al-murshid* itu ialah jalan *rābiṭah* yang tersebut itu serta berkekalan mengerjakan zikir itu seperti *kayfiyat* yang tersebut itu, *wa-Allāh a'lam*." Lihat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, Naskah *al-Manhal,* dalam halaman tujuh edisi teks secara utuh.

[30] Q.S. al-Kahf [18]: 17.

121

بِصُحْبَتِهِ تُمْحَي خُوَاطِرُ غَفْلَةٍ * مِنَ الْقَلْبِ إِذْ يَصْفُوْ وَيَجْذَبُ لِلْعُلاَ

Dangan sebab menyertai dia itu dihapus akan segala *khāṭir* dan akan *ghaflah* itu *
daripada hati tatakala hening ia dan dihilakan akan dia bagi Yang Maha Tinggi[31]

Dalam bait ini ditegaskan, bahwa seorang murid atau *sālik* memang harus berusaha mendapat limpahan (*al-fayḍ*) dari rohani guru *murshid* tersebut untuk mencapai tingkat spiritual lebih tinggi, yaitu bisa berhubungan dengan Allah swt. Hal itu dipahami dari ungkapan *wa-thālithuhā dhāka istifādat ṭālibin* (وَثَالِثُهَا ذَاكَ اِسْتِفَاضَةُ طَالِبٍ) "Dan yang ketiga daripada jalan itu ialah menuntut *ṭālib* itu akan *fayḍ*". Namun, untuk mendapatkan limpahan sang guru murshid tersebut, seorang murid harus melakukun proses *al-rābiṭah* dan *al-tawassul.* Sedangkan, proses ini tidaklah boleh kepada semua guru, tetapi hanyalah kepada Syaikh yang dipercaya dan diyakini sudah mencapai tingkat wali yang rohaninya sudah *kamil* lagi *mukammil.* Sebagaimana dalam ungkapannya *yuṣāḥibu shaykhan kāmilan aw-mukammilan* (يُصَاحِبُ شَيْخًا كَامِلاً اَوْ مُكَمِّلاَ) "yang menyertai ia akan Syaikh yang kamil pada dirinya lagi mengkamilkan bagi lainnya".

Bahkan, dalam konteks ajaran *al-rābiṭah* dan *al-tawassul* ini dikenal pula istilah *al-tawajjuh* yaitu seorang *sālik* berupaya membuka hatinya dan membayangkan hatinya disirami berkah sang Syaikh *murshid*nya. Melalui *al-tawajjuh* ini, sang Syaikh akhirnya membawa hati murid tersebut ke hadapan rohani nabi Muḥammad saw. Selanjutnya, atas bantuan rohani nabi Muḥammad saw, rohani murid tersebut dibawa ke hadapan Allah swt dalam posisi inilah seorang *sālik* kemudian berhak atau telah bisa merasakan limpahan karunia-Nya (*al-fuyūḍ*).[32] Dalam proses pemusatan konsentrasi timbal balik antara murid dan Syaikh ini, akan menghasilkan penyatuan rohani dan akan melahirkan sejumlah gejala kebatinan lainnya, yang wujud dan bentuknya tidak bisa diceritakan ataupun digambarkan secara verbal oleh sang murid atau *sālik* tersebut.[33]

[31] Naskah *al-Manhal,* 18.

[32] Syaikh Sulaymān Zuhdī al-Khālidī, "Naskah Majmū'ah al-Rasā'il 'Alá Uṣūl al-Khālidiyah al-Ḍiyā'iyah al-Mujaddidiyah al-Naqshabandiyah", 24-25.

[33] Lihat lebih jauh tentang proses *al-tawajjuh* ini dalam Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam and The Naqshbandi Sufi Tradition* (Oakland: Islamic

Adapun *al-tawajjuh* hanya boleh kepada guru yang sudah disebut *murshid*, seperti bait berikut.

146

وَلاَ بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَوَجُّهِ مُرْشِدٍ * لِتَفْرُجَ ثَمَّ اللَّطَائَفِ لِلْعُلاَ

Dan tidak dapat tiada daripadanya itu daripada *tawajjuh* murshid* supaya naik daripada di sana itu segala *laṭā'if* itu bagi Yang Maha Tinggi

147

وَتَرْقَي إِلَي ثَانِي الدَّوَائِرِ وَهُوَ مِنْ * وَلَايَاتِهِمْ الصُغْرَي لَهُ الْقَدَمُ انْقُلاَ

Dan naik-naik engkau daripada yang kedua daripada segala dairah dan yaitu daripada *
wilāyah mereka itu yang kecil baginya itu pindahkan olehmu akan tapak kaki

148

وَإِنْ سَاعَتَيْنِ الْجَمْعُ فِي الْقَلْبِ بَاقِيَا * اَوْ إِنْ لاَحَ أَنْوَارٌ فَالْإِمْكَانُ كَمِّلاَ

Dan jika dua saat *jam'iyah* itu di dalam hati padahalnya berkekalan* atau jika nyata beberapa *nūr* maka *dā'irah al-imkān* itu telah sempurna ia[34]

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menegaskan, bahwa hanya Syaikh yang disebut *murshid* saja yang berhak dijadikan sebagai tempat *al-tawajjuh* bagi muridnya. Hal itu terlihat dari ungkapan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada kalimat *wa-lā-budda fīhi min tawajjuh murshidin* (وَلاَ بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَوَجُّهِ مُرْشِدٍ) "Dan *tidak dapat* tiada daripadanya itu daripada *tawajjuh* murshid". Secara kebahasaan menarik mencermati pola ungkapan bait ini, di mana terdapat penggunaan kata *lā-budda* (لا بدَّ) yang berarti "tidak dapat tiada" atau bisa juga diartikan mestilah yang mengandung arti wajib. Begitu pula, pola ungkapan degan mendahulukan prediket (*al-khabar*), yaitu *fī-hi* (فيه) "padanya" daripada subjeknya (*al-mubtadā'*), yaitu *min tawajjuhi murshidin* (من توجه مرشد) "daripada tawajjuh

Supreme Council of America (ISCA), 2004), 644-645. Begitu juga dalam Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of The Prophet; The Indian Naqshbandiyya and The Rise of The Mediating Sufi Syaikh* (Colimbia: University of South Carolina Press, 1998), 133. Lihat juga Lisga Hidayat Siregar, "Tarekat Naqsyabandiyah Syekh 'Abdul Wahab Rokan Babusalam; Suatu Kajian Tentang Ajaran dan Aktualisasinya dalam Kehidupan Sosial 1882-1926." *Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2003*)," 149-150. Lihat juga penjelasanya dalam Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-adh li-dhikr al-qalb,* 65-67.

[34] Naskah *al-Manhal*, 22.

murshid" yang mengandung arti terfokus atau terbatas. Pola ini yang dikenal dalam ilmu *balāghah* dengan istilah *taqdīm mā ḥaqquhu al-ta'khīr* (تقديم ما حقه التخير), dan merupakan salah satu pola *al-qaṣr* (القصر) "tidak ada atau tidak boleh yang lain kecuali hanya itu saja".[35] Dengan ungkapan pola kalimat seperti ini, merupakan penegasan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bahwa hanya guru *murshid* saja yang berhak dijadikan tempat *al-tawajjuh* bagi muridnya tidak boleh yang lainnya.

Bait-bait di atas menegaskan, bahwa hanya Syaikh yang kapasitasnya *murshid* yang dipercaya dan diyakini sebagai figur otoritatif dan karenanya dianggap paling berhak menuntun murid-muridnya dalam mengarungi perjalanan spiritual. Hak itu disebabkan bahwa seorang *murshid* merupakan sosok yang diyakini sebagai orang yang telah sampai pada taraf *al-maḥfūẓ* (terpelihara dari dosa).[36] Selain itu, guru *murshid* juga merupakan sosok yang sudah dipercaya kewenangannya dalam mengajarkan ajaran tarekat kepada murid-muridnya, karena otoritas yang dimilikinya berupa ijazah dari *murshid* sebelumnya yang berlaku dan diterima secara langsung dan menurut jalur yang mutawatir dengan sanad yang bersambung.[37] Dalam konteks inilah, guru murshid sekaligus juga diyakini sebagai orang yang berhak dan berwenang pula memberikan ijazah tarekat, jika seorang murid dianggap telah layak mendapatkannya atas mencapaian Spiritualnya dengan kesungguhan latihan (*al-riyāḍah*) yang telah dilaluinya.

2. Konsep *Transendensi* dan *Imanensi* Tuhan

Seperti dijelaskan, bahwa jauh sebelum Syaikh Isma'il al-Minangkabawi muncul sebagai tokoh tarekat Naqshabandiyah, di Nusantara sendiri telah berkembang beberapa corak ajaran sufistik. Di antaranya seperti diungkap banyak ahli, terdapat tasawuf dengan corak *akhlāqī* dan ada tasawuf dengan corak *falsafī*. Sebagai seorang sufi yang muncul pada periode belakangan, tampaknya Syaikh Isma'il

[35] Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, tt), 168.

[36] Aḥmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 249.

[37] Sokhi Huda, *Taswuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 63.

al-Minangkabawi tidak bisa dilepaskan dari kecenderungan terhadap salah satu dari beberapa corak ataupun aliran sufistik yang telah berkembang sebelumnya di Nusantara. Dalam konteks ini terlihat adanya kecenderungan aliran *falsafī* dalam ajaran sufistiknya. Hal itu bisa dilihat dari beberapa bait berikut.

1

نَسْئَلُكَ اللَّهُمَّ يَا اللهُ * بِسِرِّ سِرِّ الذَّاتِ يَاغَوْثَاهُ

Kami meminta akan Engkau Ya Allah, Ya Allah *
Dengan perantara *sirr* daripada *sirr Dhāt-Mu* wahai Yang Maha Pemberi Bantuan

2

ثُمَّ بِجِبْرِيْلَ فَبِالْمَصْدُوْقِ * خَيْرِ الْوَرَى طُرّاً فَبِالصِّدِّيْقِ

Kemudian dengan perantara Jibrīl maka dengan *al-Maṣdūq* * sebaik-sebaik manusia dari mereka semua maka dengan *al-Ṣiddīq*

3

ثُمَّ بِمَوْلَى الْمُصْطَفَى سَلْمَانِ * فَقَاسِمٍ فَجَعْفَرِ الْعِرْفَانِ

Kemudian dengan Mawlá al-Muṣṭafá Salmān *
maka Qāsim maka Ja'far ahli *al-'irfān*

4

فَبِأَبِيْ يَزِيْدَ أَيْ طَيْفُوْرِى * فَبِأَبِيْ الْحَسَنِ ذَا الْمَشْهُوْرِ

Maka dengan Abī Yazīd yang dari Ṭayfūr *
maka dengan Abū al-Ḥasan yang memiliki kemasyhuran

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berusaha menjelaskan tentang konsep *transendesi* Tuhan, yaitu Tuhan sebagai Realitas Mutlak Yang Tak terjangkau. Tetapi dalam bait yang sama dia juga menegaskan *imanensi* Tuhan, yaitu Tuhan sebagai Wujud yang dekat dan bahkan menyatu dalam makhluk-Nya.[38] Secara simbolik pemahaman itu terlihat dari gaya ungkapan bait pada kalimat

[38] Dalam banyak literatur filsafat dijelaskan tentang realitas Tuhan yang memiliki dua sifat berbeda tapi tidak terpisah. Tuhan dipahami sebagai Zat Yang di mana-mana tidak ada (*transenden*), namun Tuhan juga dipahami sebagai Zat yang di mana-mana ada (*imanen*). Lihat Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 193-194.

nas'aluka Allāhumma yā Allāhu (نَسْئَلُكَ اللَّهُمَّ يَا اللهُ) "Kami meminta akan Engkau Ya Allah, Ya Allah", dan dalam ungkapan *bi-sirri sirri al-Dhāt yā ghawthah* (بِسِرِّ سِرِّ الذَّاتِ يَاغَوْثَاهُ) "Dengan perantara *sirr* daripada *sirr ẓāt-Mu* wahai Yang Maha Pemberi Bantuan".

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengungkapkan kata "kami" yaitu makhluk yang meminta kepada Allah sebagai Zat tempat permintaan diajukan, dengan menggunakan ungkapan langsung tanpa ada pembatas huruf *al-nidā* (النداء), seperti dalam ungkapan *nas'aluka Allāhumma* (نَسْئَلُكَ اللَّهُمَّ). Akan tetapi, setelah menyebutkan "Allah" sebagai Zat tempat permohonan diajukan yang bersifat langsung dan menyatu, kemudian disebutkan lagi kata "Allah" yang dibatasi oleh huruf *nidā' al-yā'* (يا) seperti pada ungkapan *Allāhumma yā Allāh* (اللَّهُمَّ يَا اللهُ).[39] Selanjutnya, kata "Allah" yang bersifat terpisah tersebut sebenarnya ada bagian-Nya yang juga menyatu dengan makhluk-Nya. Hal itu terlihat dari pilihan huruf *al-bā'* (ب) "dengan" yang secara harfiyah menunjukan makna *al-ilṣāq* (الإلصاق) "menyatu/menempel"[40] seperti pada kalimat *bi-sirri sirri al-Dhāt* (بِسِرِّ سِرِّ الذَّاتِ) "dengan *sirr sirr* Zat Allah". Akan tetapi, penyatuan yang dimaksud oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bukanlah penyatuan dengan Zat (Esensi) Tuhan, melainkan hanyalah pada *sirr* daripada *sirr al-Dhāt* Tuhan (سِرِّ سِرِّ الذَّاتِ). Sehingga, dalam konteks ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ingin menegaskan bahwa yang bisa dicapai oleh makhluk dari Esensi Tuhan adalah lapisan ketiga dari Esensi-Nya, yang disebutnya dengan istilah *sirr* daripada *sirr al-Dhāt* (سِرِّ سِرِّ الذَّاتِ). Hal itu berarti bahwa terdapat dua Esensi Tuhan yang *transenden* dalam konteks ini, yaitu *sirr al-Dhāt* (سِرِّ الذَّاتِ) dan *al-Dhāt* (الذَّاتِ) itu sendiri. Konsep ajaran ini persis sama dengan konsep emanasi (*al-fayḍ*) dalam teori penciptaan makhluk. Di mana dalam konsep ini dijelaskan bahwa yang bisa dijangkau makhluk atau bagian dari Tuhan yang bersatu dengan makhluk adalah akal kedua. Sementara, Tuhan itu sendiri dan akal pertama sebagai

[39] Apalagi dalam kaidah ilmu balāghah, penggunaan huruf *al-nidā'* di dalam kalimat adalah ditujukan untuk panggilan jarak jauh/*al-nidā' li-al-ba'īd* (النداء للبعيد). Lihat Muḥammad Fāḍil, *Dirāsat wa-Naqd fi Masā'il Balāghīyah Hāmmah* (Ṭaheran: Mua'ssasāt Muṭāla'āt wa-Taḥqīqāt Farahankī, 1986), 129.

[40] Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā al-Rumānī, *Ma'ānī al-Ḥurūf* (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyah, tt), 5. Muḥammad 'Alī Abū al-'Abbās, *al-I'rāb al-Muyassarah: Dirāsat fī al-Qawā'id wa-al-Ma'ānī wa-al-I'rāb Tajma' Bayna al-Aṣālah wa-Mu'āṣarah* (al-Qāhirah: Dār al-Ṭalā'ī' li-al-Nashr wa-al-Taṣdīr, 1996), 162.

sesuatu yang lahir dari proses *ta'aqqul* Tuhan terhadap diri-Nya, berada dalam kondisi yang *transenden* dan tidak bisa terjangkau oleh makhluk.[41]

Jika dilihat bait-bait setelahnya, maka tidak lagi ditemukan adanya penyatuan makhluk dengan makhluk. Hal itu disebabkan bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak lagi menggunakan huruf *al-bā'* (الباء) dalam ungkapannya yang mengandung arti menyatu/*al-ilṣāq* (الإلصاق). Akan tetapi, penempatan kata-kata setelahnya sudah dibatasi dengan pembatas panjang dan jauh yang tergambar pada pemilihan huruf *'aṭaf thumma* (ثم) "kemudian" yang memiliki makna sesuatu yang sudah berada jauh dan terdapat jarak yang panjang antara keduanya.[42] Hal itu tergambar seperti pada ungkapan *thumma bi-jibrīl fa-bi-al-maṣdūq* (ثُمَّ بِجِبْرِيْلَ فَبِالْمَصْدُوْقِ) "kemudian dengan Jibril dan dengan al-Maṣdūq (Muhammad)". Sekalipun dalam konteks ini masih memiliki potensi adanya penyatuan rohani antara rohani makhluk yang satu dengan makhluk lainnya. Adalah penggunaan kembali huruf *al-bá'* yang mengindikasikan hal itu, baik dengan rohani Jibril, rohani nabi Muḥammad saw serta dengan rohani Abū Bakar al-Ṣiddīq, seperti terlihat pada kata *bi-jibrīl* (بِجِبْرِيْلَ), *bi-al-maṣdūq* (بِالْمَصْدُوْقِ) juga *fa-bi-al-ṣiddīq* (فَبِالصِّدِّيْقِ) dan seterusnya.[43]

Dalam konteks lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan *immanensi* Tuhan dengan makhluk, ketika terjadi peleburan makhluk dengan Tuhan saat keadaan *al-fanā* (الفناء). Hal itu sebagaimana terlihat dalam ungkapan berikut.

---

[41] Dalam teori emanasi (*al-fayḍ*) seperti yang dikemukan oleh al-Farabī dan Ibn Sina memang limpahan (*al-fayḍ*) yang merupakan hasil *ta'aqqul* Tuhan yang sudah menjadi makhluk dan bersifat terpisah dari Tuhan adalah akal kedua. Sehingga, akal kedua inilah yang bisa dijangkau oleh makhluk atau dengan kata lain makhluk bisa menyatu dengan-Nya. Lihat Muhammad Solikhun, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelalajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti* (Yogyakarta: Narasi, 2008), 173-174.

[42] Aḥmad Karūm, *al-Istidlāl fī Ma'ānī al-Ḥurūf: Dirāsat fī al-Lughah wa-al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2009), 5.

[43] Dalam beberapa literatur ditemukan bahwa dari sekian banyak gelar atau *kunyah* yang disandangkan kepada nabi Muhammad saw. Salah satunya *al-Ṣādiq al-Maṣdūq* (الصادق المصدوق) artinya yang benar lagi dibenarkan. Lihat misalnya Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah: Dirāsāt Manhajīyah 'Ilmīyah li-Sīrat al-Muṣṭafá 'Alayhi al-Ṣalāt wa-al-Salām wa-mā Ṭanṭawī'Alayhi min 'Iẓāt wa-Mabādi' wa-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), 83.

163

فَسَيْرُ جَنَانٍ فِيْ تَجَلاَّ اَفْعَالِهِ تَعَالَى * وَفِيْهَا بِالْفَنَاءِ تَجَمَّلاَ

Maka perjalanan hati itu pada *tajallī* segala *af'āl* Tuhan Yang Maha Tinggi*
dan padanya itu dangan *fanā* telah nyata bersifat Ia

164

وَإِذْ ذَاكَ أَفْعَالُ الْخَلاَئِقِ تَنْمَحِي * وَتُشْهَدُ مِمَّنْ جَلاَّ مِنْ أَنْ يُمَثَّلاَ

Dan tatkala itu sekalian perbuatan *khalā'iq* itu hapuslah ia*
dan dipandang perbuatan itu hanyalah daripada Tuhan Yang Maha Suci
daripada dimisalkan jua

165

وَكَذَا سَيْرُ رُوْحٍ فِيْ تَجَلِّي صِفَاتِهِ * الثُّبُوْتِيَّةِ الْعُلْيَا وَفِيْهَا الْفَنَا جَلاَّ

Demikian lagi perjalanan ruh pada *tajjalī* segala sifat Tuhan*
yang *thubūtiyah* Yang Maha Tinggi dan padanya itulah *fanā* itu nyata ia

166

فَحِيْنَائِذٍ تُمْحَي الصِّفَاتُ عَنِ الوَرَى * وَتُنْمَي لِذَاتٍ جَلَّ أَوْصَافُهُ الْعُلاَ

Maka pada kutika ini dihapuslah segala sifat daripada segala makhluk *
dan bangsalah akan dia bagi Zat Yang Maha Besar segala sifat-Nya yang tinggi

167

وَلِلسِّرِّ سَيْرٌ مَعَ فَنَاءٍ وَذَاكَ فِيْ * تَجَلِّي شُئُوْنِ الذَّاتِ جَلَّ تَحَصَّلاَ

Dan bagi *sirr* itu perjalanan serta *fanā'* dan yang demikian itu pada*
tajallī syu'ūn al-Dhāt Yang Maha Besar itu hasil ia

168

يَرَي ذَاتَهُ الرَّاقِي الْمَجِيْدَ هُنَاكَ هَا * لِكًا فَانِيًا فِيْ ذَاتِهِ حِيْنَ مَا اجْتَلاَ

Melihat ia akan zat yang naik ia lagi mulia ia di sana itu *
akan lenyap lagi *fanā'* di dalam Zat-Nya Yang Maha Tinggi pada waktu yang
tajallī Ia[44]

Dalam bait-bait ini, dijelaskan bagaimana ketika seorang *sālik* yang telah *fanā'* dan akan memperoleh *tajallī* bersama Tuhan. Pada saat *fanā'* ini terjadi, hilanglah segala sifat kemakhlukannya dan kemudian menyatu dengan sifat *nāsutnya* Tuhan. Ketika makhluk telah mencapai *fanā'* ini, maka otomatis dia akan lebur bersama Tuhan dalam segala kebesaran-Nya. Hal itu seperti terlihat dalam

[44] Naskah *al-Manhal,* 25.

ungkapan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada kalimat *fa-ḥīna'idhin tumḥā al-ṣifāt 'an al-warā,* (فَحِيْنَائِذٍ تُمْحَي الصِّفَاتُ عَنِ الوَرَاي) "Maka pada kutika ini dihapuslah segala sifat daripada segala makhluk". Kemudian, dilanjutkan dengan ungkapannya *wa-tunmā li-dhātin jalla awṣāfuhu al-'ulā* (وَتُنْمَي لِذَاتٍ جَلَّ أَوْصَافُهُ الْعُلاَ) "dan bangsalah akan dia bagi Zat Yang Maha Besar segala sifat-Nya yang tinggi".

Paham penyatuan makhluk dengan Tuhan ini sangat mirip dengan apa yang pernah dikemukakan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmi tentang konsep *al-ittiḥād*. Namun demikian, terdapat perbedaan yang cukup prinsipil dengan apa yang diajarkan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmi dalam paham *al-ittiḥād*nya tersebut. Di mana dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah yang diajarkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, kondisi *al-fanā'* yang membawa seorang *sālik* berada pada puncak kenikmatan rohani sehingga dia lebur dan mengalami penyatuan diri dengan Tuhan tidak sampai melahirkan ungkapan-ungkapan aneh layaknya seorang yang mabuk atau yang biasa disebut dengan istilah *al-shaṭāhat*.[45]

Dalam bait yang lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggambarkan penyatuan makhluk dengan Tuhan tersebut, yaitu setelah keduanya lebur menjadi satu dengan menyebutnya sebagai dua wujud dalam satu kesatuan. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebut keduanya sebagai *wujūd ḥaqīqī* dan *wujūd majāzī* dan antara keduanya walaupun bersatu, namun tetap berbeda. Hal itu seperti terlihat dalam bait berikut.

181

وَظِلٌّ مِنَ الْمُخْتَارِ أَحْمَدَ قَدْ خَفَي * فَذَا أَحْمَدُ الْفَرُوْقُ أَبْدَاهُ ذُوْالعُلاَ

Dan bayang-bayang daripada Nabi yang *mukhtār* Aḥmad sungguhnya telah tersembunyi*
maka inilah imām Aḥmad al-Farūq menyatakan akan dia oleh Tuhan[46]

251

وَهِيَ الْوُجُوْدُ وَالَّذِيْ يَسْتَتْبِعُ * إِذْ هُوَ فِي الظِّلِّ مُعَارٌ مُوْدَعٌ

Dan amanah itu ialah *wujūd* dan yang mengikut dia *
karana *wujūd* pada bayang-bayang itu dipinjam dan dan dipitaruhkan jua

[45] Terkait ucapan-ucapan mabuk (*al-shaṭaḥāt*) yang pernah dilontarkan oleh sufi Abū Yazīd al-Busṭāmī secara lengkap telah dibukukan oleh 'Abd al-Raḥmān al-Badawī, *Shaṭāḥāt al-Ṣūfiyah* (Kuwayt: Wakālat al-Maṭbū'ah, tt).

[46] Naskah *al-Manhal,* 27.

252

فَالظِّلُّ مَادَامَ الْوُجُوْدُ يُدَّعَى * يُدْعَي بِذَاكَ خَائِنًا فِي الْمُوْدَعَ

Maka bayang-bayang itu selama berkekalan dinamakan ada*
niscaya dinamai ia dangan yang demikian itu khianat pada yang dipitaruhkan itu

253

إِذْ لَيْسَ لِلظِّلِّ وُجُوْدٌ مُسْتَقِلْ * سِوَي وُجُوْدِ أَصْلِهِ دَعْكَ تَصِلْ

Karana tiada ia bagi bayang-bayang itu *wujūd* yang *mustaqil** lain daripada *wujūd* asalnya itu tinggal olehmu akan dirimu niscaya sampailah engkau

254

وَإِنْ لَهُ فَمُسْتَعَارٌ مُوْدَعُ * مِنْ أَصْلِهِ الَّذِيْ إِلَيْهِ يُرْجَعُ

Dan jika ada bagimu *wujūd* maka dipinjam jua lagi diambil*
daripada asalnya yang kepada-Nya kembali ia.[47]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan bahwa *wujūd* alam semesta ini hanyalah *wujūd majāzī* dan merupakan bayangan seperti terlihat jelas pada ungkapan *idh huwa fī al-żilli mu'ārun mūda'un* (إِذْ هُوَ فِي الظِّلِّ مُعَارٌ مُوْدَعٌ) " karana wujud pada bayang-bayang itu dipinjam dan dipitaruhkan jua". Sementara *wujūd haqīqī* adalah wujud Tuhan yang merupakan *Wujūd* yang sebenarnya, sebagaimana terlihat dalam ungkapan *idh laysa li-al-żilli wujūdun mustaqillun siwā wujūd aṣlihi* (إِذْ لَيْسَ لِلظِّلِّ وُجُوْدٌ مُسْتَقِلْ سِوَي وُجُوْدِ أَصْلِهِ) " Karana tiada ia bagi bayang-bayang itu *wujūd* yang *mustaqil* lain daripada *wujūd* asalnya". Namun demikian, alam yang disebut sebagai *wujūd majāzī* adalah gambaran dari *wujūd ḥaqīqī* tersebut dan merupakan cermin sejati dari *wujūd haqīqī* itu serta bersifat mengikuti-Nya dalam segala sifat-Nya. Hal itu sebagaimana tergambar dari ungkapannya *wa-hiya al-wujūd wa-alladhī yastatbi'* (وَهِيَ الْوُجُوْدُ وَالَّذِيْ يَسْتَتْبِعُ) " Dan amanah itu ialah *wujūd* dan yang mengikut dia". Di sini terlihat, bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tetap mempertahankan *transendesi* Tuhan dengan makhluk sekalipun pada prinsipnya bahwa Tuhan dengan makhluk juga bersifat *immanen*. Ajaran ini sangat mirip dengan konsep sufistik yang diajarkan oleh al-Sinkili tentang *waḥdat al-wujūdnya* yang sekalipun mengakui *imanensi*

[47] Naskah *al-Manhal,* 37.

Tuhan dengan alam, namun dia tetap mempertahankan *transendesi* Tuhan.[48]

Begitulah corak pemahaman tasawuf Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang lebih cenderung *falsafī* dan sepintas sangat dekat dengan ajaran tasawuf Abū Yazīd al-Busṭāmī dan Ibn 'Arabī.[49] Kedekatan itu terlihat terutama dalam hal pemahaman tentang hubungan Tuhan dan alam, walaupun konsepnya tidak persis bisa disamakan. Memang konsep *al-ittiḥād* dan *waḥdat al-wujūd* telah mempengaruhi ajaran sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, namun dalam pemahamannya tetap terdapat perbedaan. Pada kenyataannya memang tidak bisa dipungkiri bahwa dalam silsilah ajarannya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan nama Abū Yazīd al-Busṭāmī sebagai salah satu rangkaian silsilah Syaikh tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkannya seperti dalam bait berikut.

4

فَبِأَبِيْ يَزِيْدَ أَيْ طَيْفُوْرِى * فَبِأَبِيْ الْحَسَنِ ذَا الْمَشْهُوْرِ

Maka dengan Abī Yazīd yang dari Ṭayfūr *
maka dengan Abū al-Ḥasan yang memiliki kemasyhuran.[50]

Tentu saja kenyataan ini tidak berarti bahwa ajaran Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengambil secara utuh konsep-konsep sufistik yang pernah diajarkan Abū Yazīd al-Busṭāmī. Dalam konteks ini memang terdapat hubungan ajaran tarekat Naqshabandiyah dengan ajaran Abū Yazīd al-Busṭāmī yang bukan hanya dalam persoalan ritual dan tata cara amalan saja, namun juga terkait dengan doktrin ajaran sufistiknya. Akan tetapi, sekali lagi penulis tegaskan bahwa dalam konteks tertentu Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak sepenuhnya mengambil doktrin ajaran Abū Yazīd al- Busṭāmī,

[48] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994), 206. Lihat juga Aprinus Salam, *Oposisi Sastra Sufi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 35.

[49] Hal ini juga yang membedakan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan tokoh utama tarekat Naqshabandiyah seperti Syaikh Aḥmad Sirhindī yang sangat tegas menentang paham *waḥdat al-shuhūd* dan *waḥdat al-wujūd* yang dikembang oleh Syaikh Abū Yazīd al-Busṭāmī dan Ibn 'Arabī. Lihat Abdullah Kartal, "Aḥmad Sirhindi's Criticim of Wahdat al-Wujūd and its Historical Background", *International Journal of Business and Social Science, Vol. 4, No. 1* (Januari 2013), 171-180.

[50] Naskah *Naẓm,* 1.

terutama dalam ajaran *al-shaṭāḥāt* yang tidak dimiliki Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam ajarannya.

Dalam konteks ini pula terlihat orisinalitas gagasan sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang berupaya melakukan sintesa antara konsep tasawuf *akhlāqī* dan *falsafī* yang belum pernah dilakukan para Syaikh dan tokoh tarekat Naqshabandiyah sebelumnya.[51] Seperti di ketahui, semenjak berdirinya ajaran tarekat Naqshabandiyah yang digagas oleh Syaikh Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī (w. 1389 M), hingga masa khalifah Khalīd al-Kurdī (w.1827 M) di Jabal Qubays, ajaran tarekat Naqshabandiyah ini lebih berorientasi kepada zikir dan ritual murni sebagai upaya menjernihkan hati dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah swt sehingga terbentuk akhlak mulia bagi para pengikutnya.[52] Hal itu bisa dilihat dari karya-karya tokoh tarekat Naqshabandiyah yang pernah di tulis di Timur Tengah atau bahkan di belahan dunia Islam lainnya. Di antara kitab rujukan ajaran tarekat Naqshabandiyah yang terkenal itu seperti kitab *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Awliyā'* karya Aḥmad Ḍiyā' al-Dīn Gumuskhanawī (w. 1893 M) dan kitab *Tanwīr al-Qulūb* karya Muḥammad Amīn al-Kurdī (w. 1914 M).[53]

---

[51] Tentu saja pendapat ini berbeda jauh dengan pandangan beberapa ahli yang selama ini mengatakan bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dianggap sebagai salah satu tokoh sufi Nusantara abad 19 M yang berjasa besar dalam melakukan pemurnian terhadap ajaran tasawuf dengan membuang ajaran *waḥdat al-wujūd* dalam konsep ajarannya. Lihat Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 65.

[52] Adapun konsep ajaranya masih berpegang teguh kepada dasar-dasar ajaran yang dirumuskan oleh Syaikh 'Abd al-Khāliq al-Ghujdāwanī (w.1220 M) yang dikenal dengan delapan asas latihan Spiritual. Adapun ajaran dasar tarekat Naqshabandiyah tersebut adalah *hush dar dam* (sadar sewaktu bernafas), *nazar bar qadam* (menjaga langkah), *safar dar watan* (melakukan perjalanan di tanah kelahiran), *khalwat dar anjuman* (sepi di tengah keramaian), *yad kard* (ingat/menyebut), *yaz gasyt* (kembali/memperharui), *nigah dasyt* (waspada), *yad dasyt* (mengingat kembali). Kemudian Syaikh Baha' al-Din menambah tiga asas ajaran lagi, yaitu *wuquf-i zamani* (memerikasa waktu), *wuquf-i 'adadi* (memeriksa hitungan zikir), dan *wuquf-i qalbi* (menjaga hati tetap terkendali). Lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* 77-78

[53] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* 76. Hal itu berarti bahwa kedua kitab inipun dikarang semasa atau bahkan besar kemungkinan setelah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengarang kitab *al-Manhal* ini. Hal itu dikarenakan kedua tokoh ini wafat jauh setelah wafatnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi (w 1840 M).

Ketika ajaran tarekat ini dikembangkan di Nusantara, maka Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba melakukan formulasi baru dengan mencoba melakukan sintesa dengan ajaran tasawuf yang bersifat *falsafī* dalam konteks memberikan penjelasan lebih lanjut dan lebih filosofi terhadap konsep-konsep dasar ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkannya. Memang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak mengubah ajaran tarekat Naqshabandiyah yang diajarkannnya atau melakukakan penyimpangan dari konsep-konsep ajaran dasar yang telah dirumuskan pada Syaikh tarekat Naqshabandiyah terdahulu, namun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berupaya menjelaskan konsep-konsep tersebut secara lebih dalam dan filosofis.[54]

Sampai sejauh ini, memang penulis belum menemukan alasan atau latar belakang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi melakukan upaya sintesa tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang selama ini lebih berorientasi *akhlāqī* dengan memasukan konsep-konsep ajaran *falsafī* ke dalam ajaran yang dikembangkannya di Nusantara. Hal itu disebabkan bahwa memang tidak terdapat penjelasan lebih otentik baik dalam teks-teks yang ditulis sendiri oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sendiri maupun sumber-sumber lainnya terkait alasan upaya tersebut. Namun, penulis menduga bahwa upaya sintesa kedua ajaran tasawuf yang berbeda ini dilakukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ketika berada di Nusantara, lebih dilatarbelakangi dua faktor; eksternal dan internal.

Secara eksternal bahwa pengikut awal ajaran tarekat ini yang merupakan lingkungan istana dengan tingkat dan cara berfikir yang tentu saja sudah lebih maju. Di samping itu, masyarakat yang menjadi pengikut awal ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah ini di Nusantara adalah masyarakat yang mendiami kawasan pesisir

[54] Misalnya konsep ajaran *safar dar watan* yaitu seseorang wajib meningggalkan kampung halaman atau tanah kelahirannya untuk melakukan perjalanan jauh dan panjang demi memperoleh seorang guru *murshid* yang akan menuntun perjalanan Spiritualnya. Dalam konsep ajaran tarekat Naqshabandiyah, yang ada hanyalah perintah dan kewajiban untuk berjalan mencari guru *murshid*. Tidak terdapat penjelasan yang lebih rinci tentang alasan dan dasar filosifi kenapa wajib mencari *murshid* sebagai penuntun perjalanan ruhani seseorang. Maka, dalam konteks ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berupaya memberikan penjelasan secara filosifis di dalam karyanya, seperti dijelaskan dalam bagian guru *murshid* yang *kāmil* lagi *mukammil* sebagaimana terlihat pada penjelasan bab ini.

dalam hal ini Singapura dan Kerajaan Riau Lingga di Pulau Penyengat. Seperti diketahui bahwa masyarakat pesisir lebih cenderung heterogen, bersifat dinamis dan memiliki cara berfikir yang cenderung filosofis. Mungkin faktor ini yang kemudian menjadi salah satu faktor kenapa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berupaya memasukan unsur-unsur filosofis atau konsep-konsep tasawuf *falsafī* ke dalam ajaran tarekat yang dikembangkannya agar lebih menarik bagi para pengikutnya.

Sementara faktor internal dari upaya sintesa ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah menjadi cenderung *falsafī* dimungkinkan dilatarbelakangi oleh faktor keilmuan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sendiri. Seperti telah dijelaskan dalam bagian biografi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bahwa selama proses pengembaraan intelektual dan Spiritualnya sebelum akhirnya menetap di Jabal Qubays, dia telah belajar kepada banyak guru di Haramain dan juga di luar Haramain. Dia tidak hanya belajar satu keilmuan tertentu, namun mempelajari beragam ilmu keislaman. Tentu saja, dalam konteks ajaran tarekat, patut juga diduga bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak hanya mempelajari satu ajaran tarekat saja, dalam hal ini ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah, namun juga ajaran tarekat lain. Hal itu terbukti dengan lahirnya salah satu karyanya berjudul *Māwahib Rabb al-Falaq* yang merupakan syarahan dari bait-bait *qaṣīdah* Nāsīr al-Dīn binti al-Milaq yang merupakan tokoh ajaran tarekat Shādhiliyah. Tentu saja dalam konteks ini, tidak tertutup kemungkinan bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga mempelajari atau bahkan mengambil bai'at dalam tarekat Syattariyah yang memang dikenal sebagai tasawuf dengan corak *falsafī* atau minimal mengajarkan konsep-konsep tasawuf *falsafī* dalam ajarannya.[55] Walaupun, dalam konteks

[55] Seperti dijelaskan banyak ahli bahwa Haramain, terutama Makkah semenjak aba 17 hingga abad 19 M, telah dikenal sebagai pusat berkumpul dan bertemunya semua ajaran tarekat yang berkembang di dunia Islam. Kodisi ini tentu saja akan memungkinkan terjadinya dialog dan pertemuan di samping juga kompetesi dan rivalitas antara satu ajaran tarekat dengan tarekat lainnya, termasuk yang berbeda haluan sekalipun. Keragaman warna tarekat yang berkembang di Makkah ini juga kemudian yang terefleksi dalam keragaman ajaran tarekat yang berkembang di Nusantara. Hal itu disebabkan bahwa seluruh tokoh pembawa dan penyebar ajaran tarekat di Nusantara adalah jebolan Makkah. Mereka telah mengambil ajaran tersebut dari beragam tarekat yang berkembang di Makkah saat itu. Makkah semenjak abad 17 M telah manjadi *focal point* keimuan dan keulamaan, terutama bagi ilmu

silsilah keilmuan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam tarekat Syattariyah sampai sejauh ini belum ditemukan sumber-sumber otoritatif tentangnya.

B. Isu-Isu Kontroversial Sufistik dalam Karya-Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi

Dalam sejarah kemunculannya, hampir setiap ajaran atau doktrin sufistik yang diajarkan oleh seorang tokoh mendapat kritikan dan penentangan bahkan perlawanan dari pihak-pihak lain terutama dari kelompok-kelompok dalam Islam sendiri. Hal itu bisa dimaklumi karena beberapa ajaran dan doktrin sufi seringkali dianggap menyimpang dari konsep ajaran yang dipegang oleh mayoritas umat Islam yang dalam prakteknya lebih banyak diikuti masyarakat awam. Sementara sufi adalah kelompok yang cenderung dalam posisi minoritas dan cenderung menghadirkan konsep atau praktek ritual ibadah yang terkadang berbeda dengan ajaran atau praktek kebanyakan umat Islam. Hal itu juga terjadi dengan ajaran, doktrin atau konsep sufistik yang dikembangkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam ajaran dan ritual amal tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang dikembangkannya di Nusantara. Di antara ajaran yang dianggap kontroversi tersebut adalah.

1. Konsep Pengantin Sufi dalam Ritual Sulūk.

Dalam konteks ajaran tarekat istilah pengantin sufi tentu saja istilah yang relatif baru dan belum banyak digunakan atau bahkan diperkenalkan para tokoh sufi di dunia Islam terutama di Nusantara. Walaupun dalam aplikasinya ajaran ini sebenarnya sudah dipraktekan pada beberapa lingkungan kelompok tarekat di dunia Islam. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi merupakan tokoh tarekat yang memunculkan istilah pengantin sufi ini dan sekaligus memformulasikan bentuknya seperti terlihat pada bait berikut.

11

مَتَي مَا أُفِيْضَتْ فِي الْقُلُوْبِ مَوَاهِبُ * وَطَارَ مِنَ الصَّدْرِ اللَّطَائِفُ لَلْعُلاَ

Selama dilimpahkan di dalam segala hati ini beberapa karunia*
dan terbang daripada dada itu segala *laṭā'if* bagi Tuhan Yang Maha Tinggi

keislaman yang berkembang di Nusantara. Lihat lebih lanjut Azyumardi Azra, *Dari Harvard Hingga Makkah* (Jakarta: Penerbit Republika, 2005), 38.

12

عَلَيْكُمْ بِهَا حِفْظًا وَفَهْمًا بِهِمَّةٍ * وَتَرِيْخُهَا مُغْنِيْ وَمُعِيْنٌ لِمَنْ تَلاَ

Lazimkan olehmu dangan dia itu mempahamkan dangan *himmah** dan tarikhnya itu mengikuti lagi menolong bagi siapa-siapa membaca akan dia

13

بَيَوْمِ ثَلُوْثٍ أَطْيَبُ الْعَيْدِ فِيْ رِيَوْ * بِبَيْتِ سُلُوْكٍ نَظْمُهَا قَدْ تَكَمَّلاَ

Pada hari Selasa sebaik-baik hari ia fitrah di dalam negeri Riau *
di dalam rumah suluk *naẓm*nya sungguhnya telah sempurna ia

14

فَتُقْبِلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرَا * وَأَبْيَاتُهَا فِيْ بَحْرِهَا طَعْمُهَا حَلاَ

Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir dan hantarkan oleh kamu baginya isi kahwin*
dan bilangan *abyāt*nya di dalam lautannya itu rasanya manis[56]

Salah satu ritual unik dan khusus yang menjadi karakter utama ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini adalah ritual *sulūk* yang dijalankan para pengikutnya selama beberapa hari hingga yang terlama adalah empat puluh hari.[57] Perkataan *sulūk* secara harfiyah memiliki pengertian yang hampir sama dengan tarekat, karena keduanya sama berarti cara atau jalan untuk mencapai sesuatu. Dalam istilah tarekat Naqshabandiyah, ritual *sulūk* kemudian dikenal sebagai cara atau jalan mendekati Allah swt guna memperoleh ma'rifat. Formatnya adalah dalam wujud kontempelasi dan latihan yang dilakukan dalam jangka waktu tertentu, seperti dalam waktu sepuluh hari, dua puluh hari dan waktu sulūk yang sempurna biasanya adalah empat puluh hari.[58] Praktek s*ulūk* pada prinsipnya adalah sama yaitu mengasingkan diri dari keramaian atau ke tempat yang terpencil. Dalam pengasingan diri dan kontempelasi tersebut seorang *sālik* melakukan zikir di bawah bimbingan seorang Syaikh *murshid* atau khalifahnya. Selama

[56] Naskah *al-Manhal*, 2.

[57] Bahkan, karyanya berjudul *al-Manhal al-'adhb li dhikr al-qalb* ini ditulis dan diselaikan dalam masa *sulūk*nya. Hal itu sebagaimana terlihat dari salah satu bait di atas dalam ungkapan *bi-bayt sulūkin naẓmuhā qad takammalā* (بِبَيْتِ سُلُوْكٍ نَظْمُهَا قَدْ تَكَمَّلاَ) "di dalam rumah *sulūk naẓm*nya sungguhnya telah sempurna ia".

[58] Aboebakar Atjeh, *Pengantar ilmu Tarekat* (Solo: CV. Ramadhani, 1985), 121-122. Lihat juga Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* 88.

melakukan ritual *sulūk* seorang *sālik* tidak boleh makan daging, kalaupun dibolehkan itupun hanya satu kali dalam dua puluh hari. Begitu juga dilarang bergaul dengan suami atau istri, makan dan minumnya diatur sedemikian rupa atau sesedikit mungkin. Begitu juga seorang *sālik* harus menyedikitkan tidur, berbicara, bahkan berkumpul dengan manusia. Waktu dan semua pikirannya sepenuhnya diarahkan untuk berpikir yang telah ditentukan oleh Syaikh atau khalifah yang membimbing sang *sālik* selama kontempelasi tersebut.[59]

Ritual *sulūk* biasanya diadakan di sebuah bangunan khusus di mana rumah *sulūk* ini biasanya bertingkat dua. Di lantai dua itulah si *sālik* akan melakukan ritual dengan ditutupi oleh kain tirai atau kain kelambu yang di dalamnya pengikut *sulūk* tidur. Ritual *sulūk* punya persyaratan yang cukup berat. Bagi peserta baru, dia harus ikut dan menjadi anggota tarekat terlebih dahulu melalui proses *bai'at*. Setelah itu sebelum memasuki ritual *sulūk* akan ada sederet ritual lainnya yang harus dilewati secara bertahap.[60]

Seorang yang akan mengikuti ritual *sulūk*, harus terlebih dahulu bertobat dari segala dosa lahir dan dosa batin, serta mengakui sambil menyesali semua dosa yang telah dilakukannya. Karena itu dia harus berniat dengan ikhlas untuk melaksanakan *sulūk* semata-mata karena Allah, semata-mata menaati perintah Allah dan Rasul-Nya, serta mengikuti petunjuk-petunjuk Syaikh *murshid*nya selama ritual *sulūk* berlangsung nantinya.[61]

Sebelum pelaksanaan *sulūk*, seseorang itu harus mandi taubat dengan air yang bersih dengan berniat bahwa dia mandi taubat dari dosa lahir maupun batin karena Allah swt. Setelah mandi taubat hendaklah dia melaksanakan beberapa raka'at shalat sunat; yaitu shalat sunat *wuḍū'* dua rakaat, shalat sunat taubat dua rakaat, dan shalat sunat *hājat* untuk melaksanakan *sulūk* dua rakaat. Setelah itu dia berniat *sulūk* menempuh jalan menuju kepada Tuhan Allah swt, dengan melaksanakan amal-amal sunnat seperti zikir, berdo'a, membaca al-Qur'ān dan sebagainya.[62]

---

[59] Muḥammad al-Amīn al-Khālidī, "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Kālidiyah" Koleksi surau Muḥammad al-Amīn Kinali-Pasaman*,* 155-157.

[60] Lihat lebih lanjut H.A. Fuad Sa'id, *Hakikat Tarikat Naqshabandiyah* (Jakarta: PT. al-Husna Zikra, 2001), 79-83.

[61] Khalifah Rajab al-Khālidī, "Naskah Ilmu Segala Rahasia"*,* 25

[62] H.A. Fuad Sa'id, *Hakikat Tarikat Naqshabandiyah,* 87-93.

Setelah mandi dan melaksanakan serangkain shalat sunat serta menutupnya dengan shalat sunat taubat, seorang calon *sālik* diharuskan memakai kain kapan berwarna putih dan menghadap ke kiblat. Kemudian calon *sālik* masuk ritual bai'at dan duduk dengan duduk lawan duduk *tawāru'* shalat.[63] Dalam kondisi seperti itu, maka seorang *sālik* kemudian menyerahkan dirinya kepada Syaikh murshid seperti halnya sesosok mayat di hadapan orang yang masih hidup dan inilah yang disebut *talqīn*. Setelah menerima ba'iat dan *talqīn al-dhikr* barulah seorang murid melakukan *tawajjuh, rābiṭah, tawassul* dan berikutnya menjalan *dhikr*nya. *Talqīn al-dhikr* atau *bai'at al-dhikr* dimulai dengan mandi taubat, ber-*tawajjuh* dan melakukan *rābiṭah* dan *tawassul* yaitu melakukan kontak (hubungan) dengan guru murshid dengan cara membayangkan wajah guru murshid yang men-*talqīn* (mengajari zikir) itu ketika akan memulai zikir.[64]

Selama *sulūk* berlangsung seorang *sālik* tidak boleh pulang ke rumahnya, termasuk saat sakit sekalipun. Akan tetapi, jika seorang *sālik* jatuh sakit, biasanya keluarga dari peserta *sulūk* yang datang merawat dan ikut tinggal di sekitar rumah *sulūk*. Untuk peserta yang pertama kali atau pemula dalam mengikuti ritual *sulūk*, dia juga tidak boleh menampakkan diri di muka umum.[65] Jika dia hendak keluar

---

[63] Duduk *tawāru'* adalah duduk seperti duduk *al-taḥiyah al-ākhirah* dalam shalat, namun posisi miring tubuh yang berbeda. Di mana dalam duduk *tawāru'* sang *sālik* menghimpit kaki yang sebelah kanan, sehingga tubuhnya miring ke kanan. Lihat Khalīfah Syaikh Ya'qūb, "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khālidiyah", 64.

[64] Lihat Jalāl al-Dīn, *Rahasia Mutiara al-Ṭarīqah al-Naqshabandiyah* (Bukittinggi: Partai Politik Tarekat Islam (PPTI), 1950), 6-7.

[65] Inilah kondisi seperti digambarkan dalam salah satu baitnya tentang kondisi *sālik* dengan menyebutnya sebagai seekor ayam yang sedang mengerami telurnya. Gambaran hal itu seperti dalam bait *al-Manhal* berikut.

105

وَكُنْ حَاضِنًا بَيْضَ الْجَنَانِ كَطَائِرٍ * يُفَرِّخْ لَكَ الْاَحْوَالَ ثُمَّ فَتَجْتَلاَ

Dan hendaklah adalah engkau mengarami akan telur hati itu seperti burung * niscaya menataslah ia bagimu akan sekalian *aḥwāl* yang ajaib yang akan dikau menyukakan

Dalam bait di atas digambarkan seorang *sālik* yang sedang berkontempelasi disamakan seperti seekor burung yang sedang mengerami telurnya dan tidak boleh meninggalkan kamar dan zikirnya untuk keluar mencari sesuatu sekalipun untuk hal yang dibolehkan (*al-mubāḥ*). Karena, ibarat seekor induk ayam yang sedang mengeram, jika ia keluar dan meninggalkan telurnya maka telur itu akan rusak dan tidak akan bisa menetas lagi. Selama waktu *sulūk*nya dia tidak boleh keluar sebelum waktunya habis dan sampai hatinya mampu menghasilkan *al-murāqabah* serta *al-kashāf* kepada Allah swt sebagai buah dari usaha kontempelasinya tersebut

untuk mandi ke sungai misalnya, maka kepala, tubuh dan wajah harus ditutupi kain agar tidak terlihat oleh orang lain.[66]

Selama *sulūk* dijalankan seorang *sālik*, juga tidak boleh memakan yang berasal dari hewan bernyawa dan juga hewan berdarah, seperti daging sapi, kambing, ikan, ayam juga termasuk telurnya. Makanan yang dibolehkan untuk murid yang mengikuti *sulūk* hanya makanan yang berasal tumbuh-tumbuhan seperti nasi dan sayuran. Hal itu disebabkan, terdapat pandangan dan keyakinan bahwa makanan yang bernyawa dianggap tidak baik dan berpeluang membuat hati sang *sālik* tidak *khusū'*. Hal disebabkan bahwa makanan yang mengandung lemak hewani akan menyebabkan peningkatan aktifitas seksual dan nafsu shahwat seseorang. Kegiatan peserta *sulūk* biasanya dimulai dari shalat subuh, shalat taubat, berzikir individu yang dilakukan secara bertahap sesuai aturan yang ditentukan dan seterusnya hingga zikir yang dilakukan secara bersama yang dipimpin oleh seorang Syaikh *murshid*. Pada malam hari, seorang *sālik* diharuskan mengikuti pelaksanaan shalat sunat tahajjud bersama *mursid* atau guru yang membimbingnya, serta memperbanyak ibadah tambahan dengan penuh kesungguhan dan kekhusukan.[67]

Murid atau *sālik* yang memasuki ritual *sulūk* inilah yang oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi disebut dengan istilah pengantin sufi atau yang disebut *bikr* (بِكْرًا), seperti dalam ungkapan *fa-tuqbilū bikran wa-suqū la-hā mahran* (فَتُقْبِلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرًا) "Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir dan hantarkan oleh kamu baginya isi kahwin". Hal itu terlihat dalam aturan *sulūk* yang dirumuskan bahwa sang *sālik* harus diletakan di dalam kelambu khusus untuk melakukan ritual. Di samping itu, sang *sālik* juga harus menjalani masa isolasi, pingitan atau karantina, di mana dia tidak diperbolehkan keluar selama waktu yang ditentukan serta tidak boleh terlihat oleh orang lain termasuk pada saat dia keluar untuk keperluan yang bersifat darurat sekalipun. Semua keadaan dan aturan yang berlaku dan harus dijalankan seorang *salik* ini, diibaratkan dengan keadaan seorang pengantin yang sedang berada dalam masa "pemingitan atau karantina". Pengisolasian seorang *sālik* di dalam sebuah kamar hingga

[66] Khalifah Rajab al-Naqshabandī, "Naskah Ilmu Segala Rahasia", 27.
[67] Khalīfah Rajab al-Naqshabandī, "Naskah Ilmu Segala Rahasia", 28.

dia bisa bersunyi diri (ber*khalwat*) dalam kelambu adalah ibarat pengantin baru di mana mereka bisa menikmati hubungan yang intim dengan pasangannya dalam kesunyian tersebut. Begitulah prakteknya dalam ritual *sulūk*, di mana sang "pengantin sufi" haruslah mengunci dirinya dalam kamar dan menutup dirinya dalam kelambu untuk bisa khusu' dan merasakan kenikmatan berhubungan dengan Allah swt.

Ritual ibadah sebagaimana yang diajarkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi seperti ritual *sulūk* tentu saja tidak bisa diterima oleh sebagian ulama terutama para *fuqahā'*.[68] Ritual ini kemudian dianggap bid'ah dan menyesatkan, karena melakukan sesuatu yang tidak pernah dicontohkan oleh Rasulullah saw.[69] Hal inilah salah satunya yang kemudian memicu muncul dan terjadinya kontroversi dan penentangan dari sebagian ulama dan *fuqahā'* terhadap ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi di Nusantara.

2. *Rābiṭah* dan *'Ubūdiyah Murshīd*

Kekhususan lainnya dari ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah ajaran tentang *al-rābiṭah* (الرابطة). *Al-rābiṭah* sebagaimana dijelaskan pada intinya adalah proses menghubungkan rohani murid dengan rohani guru *murshid* dengan cara menghadirkan rupa/wajah guru *murshid* ke dalam hati sanubari murid pada saat berzikir atau beribadah. Tujuan daripada *al-rābiṭah* adalah agar sang murid atau *sālik* bisa

[68] Dalam konteks ini sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa banyak ulama dan *fuqahā'* pada masa itu dan juga masa setelahnya yang menganggap ajaran tarekat Naqshabandiyah seperti *sulūk* ini sebagai bentuk ajaran yang *bid'ah* dan sesat. Lihat misalnya kecaman keras yang ditulis Syaikh Aḥmad Khatīb al-Minangkabawī melalui kitabnya *Iẓhār zaghl al-kāzibīn fī tashabbuhihim bi-al-ṣādiqin,* dan juga kitab *al-Āyāt al-bayyinah li-al-munṣifīn fī izālat khurafāt ba'ḍ al-muta'ṣṣibīn.* Walaupun kemudian kecaman ini mendapat bantahan dari Syaikh Sa'ad Mungka melalui kitabnya *Irghām unūf al-muta'annitīn fī inkārihim rābiṭah al-wāṣilīn,* dan juga *Tanbīh al 'awām 'alá taqrirāt ba'ḍ al-anām.*

[69] Bahkan, penyesatan dan tuduhan *bid'ah* terhadap ajaran *sulūk* ini terus berlanjut hingga saat ini. Oleh karena itulah seorang tokoh tarekat Naqshabandiyah dari Sumatera Barat Syaikh Jalāl al-Dīn merasa berkepentingan menjelaskan praktek dan ritual *sulūk* tersebut kepada orang-orang yang menentang karena ketidakpahamannya. Lihat Djalaluddin, *Tiga Serangkai: Mengutuki Buku Fatwa Tharikat Naqsjabandijah & Lima Serangkai Mentjari Allah dan Menemukan Allah Sesuai Dengan Intan Berlian/Lukluk dan Mardjan tharikat Naksjabandijah* (Djakarta: Sinar Keemasan, 1964).

mendapatkan *al-wasīlah* (jalan/jembatan) dalam rangka perjalanan murid menuju Allah swt.[70] *Al-rābiṭah* terhadap rohani murshid yang *kāmil mukammil* diyakini akan bisa mengantarkan murid atau sang *sālik* menuju tangga *al-mushādah al-ilahiyah* melalui kekuatan dan kemulian serta derajat kewalian yang dimiliki Syaikh *murshid* yang *kāmil mukammil* ini. Selama proses *al-rābiṭah* berlangsung seorang murid atau *sālik* diharuskan selalu menghadirkan Syaikh rupa *murshid* di hadapannya. Seorang murid mestilah selalu menghadapkan rohaninya kepada rohani Syaikh yang *kamil mukammil* tersebut, hingga memperoleh *al-mushādah* dengan Allah swt.[71]

Ajaran *al-rābiṭah* ini didasari pada keyakinan bahwa dalam rohani Syaikh *murshid* yang *kāmil mukammil* itu terdapat *al-arwāḥ al-muqaddasah*-nya Rasulullah saw atau yang kemudian dikenal dengan sebutan *nūr Muḥammad* seperti dijelaskan dalam konsep *al-fayḍ* (emanasi) sebelumnya. Syaikh *murshid* dianggap sebagai khalifah Allah swt dan khalifah Rasulullah saw dikarenakan pencapaian tertinggi dalam kedudukan rohani mereka. Melalui *maqām* spiritual yang telah mereka capai, mereka diyakini mampu menjadi *al-wasīlah* atau perantara untuk mengantarkan seorang murid menuju Allah swt.[72] Melalui *al-rābiṭah* ini diharapkan seorang murid bisa selalu merasakan kehadiran guru murshidnya dalam setiap gerak langkahnya, sehingga dia terjaga dari melakukan kesalahan yang akan membuat dia kembali kehilangan fokus menuju Allah swt.[73]

Dalam konteks inilah, seorang murid harus menyerahkan dirinya secara total kepada sang guru *murshid*. Seorang murid sebagaimana dikemukakan bahwa hendaklah dia menjadikan dirinya di hadapan sang *murshid* ibarat mayat di tangan orang yang akan memandikannya atau ibarat bayi di tangan seorang ibu. Semua ini harus dilakukannya untuk memperoleh keberkatan, sehingga sang

[70] H.A. Fuad Said, *Hakikat Tarekat Naqsyabandiyah,* 71.

[71] ʻAbd al-Majīd Muḥammad al-Khānī al-Khālidī, *al-Saʻādah al-Abadiyah fī mā Jāʼa bi-hi al-Naqshabandīyah* (Dimashqa: Maṭbaʻat al-Iṣlāḥ, 1313 H), 22.

[72] Agus Sunyoto, *Sulūk Abdul Jalil, Perjalanan Sufi Syaikh Siti Jenar Volume 2*, 255. Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat,* 85-86.

[73] Lihat lebih lanjut Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-ʻadhb li-dhikr al-qalb,* 44.

guru *murshid* pada akhirnya bisa mengantarkannya ke hadapan Allah swt dengan kemulian dan karamah yang dimilikinya.[74]

Konsep *al-rābiṭah* inilah, yang pada gilirannya kemudian juga memunculkan penentangan yang sengit dari beberapa kelompok atau pihak yang kemudian menuduh Syaikh Isma'il al-Minagkabawī telah menyebarkan dan mengajarkan ajaran sesat kepada para pengikutnya. Salah satunya yang paling sulit diterima adalah konsep "menyembah *murshid*" (*'ubūdiyat al-murshid*) sebelum menyembah Allah swt. Dalam konsep ini diajarkan bahwa jika seorang murid belum bisa fokus dalam penyembahannya kepada Allah swt, maka dia hendaklah menghadapkan penghambaan itu kepada guru *murshid* terlebih dahulu. Hal itu seperti dalam bait berikut.

126

وَقَدْ قِيْلَ مَهْمَا كَانَ عَيْنُكَ إِحْوَالاَ * فَمَعْبُوْدُكَ الْأُسْتَاذُ فَاعْبُدُوْهُ أَوَّلاَ

Dan sungguh telah dikata orang manakala adalah matamu itu juling*
maka *ma'būd*mu itu ialah gurumu jua maka sembah olehmu akan mula-mula

127

هَذَا يُسَمَّي ذِكْرَ رَابِطَةٍ وَهِيَ * إِلَي الْمُبْتَدِيءِ أَجْدَي مِنَ الذِّكْرِ إِذْ غَلاَ

Barmula itulah yang dinamai akan zikir *rābiṭah* dan yaitu *
kepada mula-mula terlibih memeri *fā'idah* daripada zikir karana telah mahal ia itu[75]

Dalam bait-bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menjelaskan bahwa *al-rābiṭah* diperlukan manakala seorang murid atau *sālik* yang masih berada dalam tingkat pemula mengalami kesulitan untuk fokus dalam penghambaan kepada Allah swt. Di mana mata hati dan fikirannya masih dicampuri dengan sesuatu yang lain selain Allah swt, sebagaimana tergambar dalam ungkapan *wa-qad qīla mahma kāna 'aynuka iḥwalā* (وَقَدْ قِيْلَ مَهْمَا كَانَ عَيْنُكَ إِحْوَالًا) "Dan sungguh telah dikata orang manakala adalah matamu itu juling". Dalam kondisi seperti ini untuk membantu fokus sang murid, maka hendaklah dia menghadapkan penyembahan kepada Tuhan itu dengan terlebih dahulu menghadapkannya kepada rohaniyah guru *murshid*nya. Dengan demikian guru *murshid* akan membantu fokus penyembahan serta mengantarkannya menuju penyembahan kepada

[74] 'Abd Allāh ibn 'Alawī al-Ḥaddād al-Haḍramī, *Risālah Adab Sulūk al-Murīd* (al-Qāhirah: Dār al-Ḥāwī li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1994), 54-55.

[75] Naskah *al-Manhal,* 19.

Allah swt. Menjadikan rohaniyah guru murshid sebagai tujuan awal demi tercapainya fokus penyembahan seorang murid pemula inilah yang disebut dengan *al-rābiṭah,* sebagaimana terlihat dalam ungkapannya *hādha yusammā dhikr rābiṭah wa-hiya ilá al-mubtadi' ajdá* (هَذَا يُسَمَّي ذِكْرَ رَابِطَةٍ وَهِيَ إِلَي الْمُبْتَدِيءِ أَجْدَى) "Barmula itulah yang dinamai akan zikir *rābiṭah* dan yaitu, kepada mula-mula terlibih memeri faedah".

Konsep *al-rābiṭah* seperti inilah yang kemudian membuat banyak ulama pada zamannya menuduh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi telah menyebarkan kesesatan kepada umat Islam. Bahkan, sebagian menuduhnya menyebarkan ajaran yang berisi kemusyrikan. Ungkapannya pada kalimat *fa-ma'būduka al-ustādh fa-u'budūhu awwalā* (فَمَعْبُوْدُكَ الْأُسْتَاذُ فَاعْبُدُوْهُ أَوَّلاَ) "maka *ma'būd*mu itu ialah gurumu jua maka sembah olehmu akan mula-mula", adalah sesuatu yang sulit untuk dijelaskan. Andaikata Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mampu memberikan penjelasan terhadapnya, maka tentu saja penjelasannya akan sangat sulit diterima dan dimengerti oleh kebanyakan orang. Sehingga, muncullah tuduhan kesesatan dan kemusyrikan terhadap ajaran *al-rābiṭah* ini dari beberapa pihak dan ulama pada zamannya.[76] Tuduhan itu salah satunya pernah dikemukan oleh Syaikh Sālim ibn Samīr al-Ḥaḍramī salah seorang ulama asal Hadramaut yang pernah berdakwah di Nusantara pada saat yang bersamaan dengan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.[77] Walaupun, dalam teks *al-Manhal* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan sang pengkritik ini sebagai orang bodoh yang tidak bisa

[76] Dalam konteks *al-rābiṭah* ini Syaikh Muḥammad Amīn al Kurdī juga ikut memberikan penjelasan dalam kitabnya tentang wajibnya seorang murid terus-menerus me*rābiṭah*kan rohaninya kepada rohani Syaikh *murshid*, guna mendapatkan limpahan karunia (*al-fayḍ*) dari Allah swt. Dalam penjelasanya, al-Kurdī menegaskan bahwa karunia yang didapati itu bukanlah karunia dari *murshid*, sebab *murshid* tidak bisa memberikan pengaruh apapun. Hanya Allah swt semata yang bisa memberi bekas, karena di tangan Allah swt sajalah seluruh perbendaharaan yang ada di langit dan di bumi. Hanya saja Allah swt memberikan kelimpahan-Nya, melalui pintu-pintu atau corong-corong yang telah dipilih dan ditetapkan-Nya sendiri. Di antara corong-corong Tuhan itu adalah para kekasih-Nya yaitu para para wali Allah swt yang mampu memberikan *shafa'at* dengan izin-Nya. Muḥammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalat 'Allām al-Ghuyūb,* 448. Lihat lebih lanjut penjelasan ini dalam Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb,* 47.

[77]Azyumardi Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), 41 dan 141. Lihat juga B.J.O Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat; Sebuah Sumbangan Bibliografi* (Jakarta: Bhatara, 1973), 28.

mengerti hakikat ajaran tarekat yang diajarkannya. Kebodohan dan kegelapan hatinya pun bertambah disebabkan rasa iri dan dengki kepada Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sehingga dia telah mengingkari ajaran *al-rābiṭah* yang diajarkannya.[78]

3. Konsep Wālī dan *Karāmah Awliyā'*

Salah satu dogma pokok ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah, sebagaimana dijelaskan sebelumnya adalah eksistensi *murshid* sebagai figur sentral, karena diyakini sebagai sosok yang mampu mengantarkan seorang murid berhubungan dengan Allah swt. Hal itu dikarenakan keyakinan para murid dan pengikut ajaran tarekat Naqshabandiyah terhadap cahaya kewalian yang dimiliki oleh para *murshid*. Walaupun kemudian, konsepsi kewalian *murshid* inilah menjadi salah satu konsep ajaran yang paling banyak mendapat penolakan dari sebagian ulama yang anti tasawuf atau bahkan mereka yang selama ini telah menjalankan praktek tasawuf secara individual. Dalam pandangan mereka yang menjalani praktek tasawuf secara individual misalnya, seorang sufi juga mampu melakukan perjalanan spiritual mempengaruhi rahasia alam rohani dengan metode dan cara yang mereka pilih dan tentukan sendiri tanpa harus melalui perantara siapapun termasuk murshid yang sudah dianggap wali sekalipun. Dengan mengandalkan ibadah dan latihan rohani berdasarkan pengetahuan yang selama ini mereka peroleh dari ajaran al-Qur'an dan Sunnah, mereka merasa yakin bisa menghubungkan diri dengan Allah swt tanpa mediasi rohani orang lain.[79]

Di sisi lain, tidak sedikit pula di antara sufi terkenal yang memang pada akhirnya mengakui bahwa dalam perjalanan spiritual seorang sufi, bimbingan seorang *murshid* adalah sesuatu yang mutlak diperlukan. Menurut keyakinan mereka berdasarkan apa yang mereka alami, bahwa seorang sufi yang melakukan perjalanan spiritual tanpa pembimbing, biasanya akan menemui kegagalan atau bahkan bisa tersesat jalanya.[80] Oleh karena itu, eksistensi *murshid* mutlak

[78] Naskah *al-Manhal, 43.*

[79] Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition,* diterjemahkan oleh Yuliani Liputto, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2010), 17.

[80] Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī misalnya adalah satu di antara sekian tokoh sufi yang pada awalnya tidak mengakui peran seorang *murshid* sebagai mediator menuju

diperlukan untuk bisa mengantarkan seseorang murid atau *sālik* untuk bisa mencapai *maqām* tertinggi dalam perjalanan Spiritual tersebut. Tidak bisa dipungkiri bahwa seorang yang sudah disebut alim sekalipun, tetap masih membutuhkan seorang pembimbing rohani, walaupun secara lahiriah pengetahuan yang dimilikinya lebih banyak dan lebih tinggi dibanding sang *murshid* itu sendiri.[81] Hal itu dikarenakan bahwa belum tentu soal hubungan yang bersifat spritulitas atau perkara-perkara *baṭiniyah*, seorang yang berprediket alim lebih menguasainya dari seorang murshid yang sudah diakui tingkat *'ubūdiyahnya* atau yang disebut dengan istilah *al-murshīd* yang telah mencapai tingkat dan *maqām* kewalian.[82]

Tentu saja tidak semua yang disebut *murshid* bisa mengantarkan muridnya mencapai hakikat Allah swt. Hanyalah *murshid* yang sudah mencapai tingkat *kāmil mukammil* seperti dijelaskan sebelumnya yang bisa dan layak menjadi mediator yang

---

Allah swt. Sehingga, diapun memilih dan mencoba melakukan perjalanan spiritual sendiri. Akan tetapi, pada akhirnya diapun harus menyerah dan kemudian mengakui bahwa pada kenyataannya seorang *sālik* dalam proses menuju Allah swt tetap membutuhkan peran dan campur tangan seorang *murshid* yang bertugas menjadi mediator dan pengantar bagi sang *sālik* tersebut mencapai hakikat Allah swt. Lihat Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, *al-Ḥikam* (Miṣr: Maktabah wa-Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣābih wa-Awlādihi, tt), 29-30. Lihat juga Muḥammad 'Abd al-Maqṣūd Haykal, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah li-ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, Sharh ibn 'Abbād al-Nafazī al-Rundī* (al-Qāhirah: Markaz al-Ahrām li-al-Tarjamah wa-al-Nashr, 1988), 157-159.

[81] Belakangan muncul fenoma Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanfiyah dari Solok Sumatera Barat sebagai *murshid* tarekat Qadiriyah dan sekaligus juga menguasai ajaran tarekat Naqshabandiyah dan Alawiyah. Dalam usianya yang relatif sangat muda, ternyata dia memiliki pengikut yang cukup banyak dari kalangan para Syaikh dan kiyai, ulama, akademisi hingga intelektual muslim di Indonesia yang memiliki gelar doktor dan profesor. Secara keilmuan dan pendidikan tentu saja Syaikh Tuangku Muhammad Ali Hanfiyah ini kemungkinan besar masih jauh tertinggal dibandingkan dengan sebagian muridnya itu. Namun, secara Spiritualitas Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanfiyah diyakini oleh muridnya lebih tinggi sehingga mereka mundukan rohaninya kepada sang Tuangku yang masih berumur sangat muda untuk bisa diantarkan menuju Allah swt melalui ritual zikir yang diajarkan dan dituntunkan kepada para murid-muridnya itu. Lihat Tim Redaksi Majalah Detik, "Sufi Metropolis", *Majalah Detik*, *Edisi 89* (12-18 Agustus, 2013), 45.

[82] Kisah perjalanan nabi Musa as dan nabi Khidr as sebagaimana diceritakan Allah swt dalam surat al-Kahfi [18]: 60-82 menunjukan bahwa seorang alim yang dalam hal ini disimbolkan dengan nabi Musa as, tetap membutuhkan bantuan seorang wali yang *murshid* guna menyelami hikmah *ma'rifatullāh* yang disimbolkan dengan nabi Khidr as. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭaba'ī, *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān Juz 13* (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li-al-Muṭbū'at, 1997), 337-338.

menghubungkan murid dengan Allah swt.[83] *Murshid* tipikal seperti ini dianggap sebagai seorang yang telah mencapai derajat keparipurnaan *ma'rifatullāh* sebagai *insān* yang *kāmil.* Dia juga sudah dipercaya bisa dan mampu memberikan bimbingan jalan keparipurnaan bagi para pengikut atau murid-muridnya menuju Allah swt. Sosok *murshid* seperti inilah yang sebagaimana disebutkan dipandang sebagai Syaikh atau guru *murshid* yang diyakini sudah memiliki atau berada dalam taraf kewalian (*al-wilāyah*). Merekalah yang kemudian dianggap dan diyakini sebagai *waliyullāh* yang bukan saja diyakini sebagai ahli ilmu namun juga ahli hakikat dan ma'rifat.[84] Mereka adalah para kekasih Allah swt yang senantiasa total dalam ketaatan dan *'ubudiyah* kepada-Nya, dan tidak sedikitpun menyempatkan dirinya terjerumus dalam lembah dan lumpur dosa serta kemaksiatan kepada Allah swt.[85] Kewalian inilah yang coba dijelaskan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sebagaimana dalam kutipan bait-bait berikut.

149

دَائِرَةُ الْوُجُوْبِ وَهِيَ كِنَايَةٌ * عَنِ الْوِلَايَةِ الصُّغْرَي

Dā'irah al-wujūb itu dan yaitu *kināyah* *
daripada *al-wilāyah* yang kecil.

150

مَقَامُ هُنَا يُسَمَّي بِدَائِرَةِ الْوُجُوْبِ * تَرْقَي إِلَيْهَا بَعْدَ سِرْتَ أَوَّلاَ

Adalah satu *maqām* disini dinamai akan dia dangan *dā'irah al-wujūb* *
yang naik engkau kepadanya kemudian daripada berjalan engkau mula-mula

151

يَسُمَّي كَذَا أَيْضًا بِدَائِرَةِ الظِّلاَلِ * أَعْنِيْ لِلْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ كَمَا انْجَلاَ

Dinamai akan dia pula dangan *dā'irah* segala bayang-bayang*
artinya bagi segala *asmā'* dan segala sifat seperti yang telah nyata ia

152

إِذِ السَّيْرُ فِيْ هَذَا الْمَقَامِ يَكُوْنُ فِيْ ظِلاَلِ * الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ لِذِيْ الْعُلاَ

Karana perjalanan pada *maqām* ini ada ia di dalam bayang-bayang*
segala *asmā'* dan segala sifat bagi Tuhan Yang Maha Tinggi

---

[83] Muḥammad Amīn al-Kurdī memberikan dua puluh empat syarat minimal seorang guru *mushid* bisa disebut Syaikh yang *kāmil mukammil*. Lihat Muḥammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalat 'Allām al-Ghuyūb,* 525-527.

[84] 'Abd Allāh Aḥmad ibn 'Ajībah, *Mi'rāj al-Taṣawwuf il á Ḥaqā'iq al-Taṣawwuf* (al-Maghribī: Dār al-Bayḍā', tt),79.

[85] Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb,* 59.

153

وَلاَيَةُ هَذَا تُنْمَي لِلْأَوْلِيَا * عَلَيْهِمْ مِنَ اللهِ السَّلاَمُ تَنَزَّلاَ

Barmula *walāyah* perjalanan ini dibangsakan akan dia bagi segala *awliyā** yang atas mereka itu daripada Allah *ta'ālá* salam yang turun ia

154

وَشُغْلُكَ فِيْ هَذَا مُرَاقَبَةُ الْمَعِيَّةِ * اِعْلَمْ كَذَا الذِّكْرَيْنِ مِثْلَ الَّذِيْ خَلاَ

Dan *shughul*mu pada ini ialah *murāqabah ma'iyah* jua* ketahui olehmu demikian lagi yang dua zikir itu seperti yang telah lalu juga

155

كَذَا يَنْفَعُ التَهْلِيْلُ فِيْهَا لِسَالِكٍ * بِإِحْضَارِ مَعْنَاهُ لِقَلْبٍ تَعَقَّلاَ

Demikian lagi manfaat *tahlīl lisān* padanya itu bagi yang *sālik* itu* dangan menghadirkan *ma'nā*nya bagi hati yang meakali ia akan dia.[86]

Pada bait-bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi membicarakan tentang konsep kewalian/*al-awliyā* (الْأَوْلِيَا),[87] yang dipersepsikan sebagai manusia yang sudah mendapat keutamaan dan kemulian dari Allah swt. Keutamaan yang diberikan Allah swt tersebut berupa puncak ketenangan dan kedamian dalam diri mereka, seperti dalam ungkapannya *'alayhim minallāh al-salām tanazzalā* (عَلَيْهِمْ مِنَ اللهِ السَّلاَمُ تَنَزَّلاَ) "yang atas mereka itu daripada Allah *ta'ālá* salam yang turun ia". Namun, kewalian yang disebutkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah kewalian yang paling rendah atau yang disebut dengan kewalian kecil/*al-wilāyah al-sughrā* (الْوِلَايَةِ الصُّغْرَي). Kewalian ini diperoleh pada tingkat *al-murāqabah al-ma'īyah* (المراقبة المعية), yaitu kondisi seorang yang selalu merasakan kehadiran Allah swt bersama dirinya dalam setiap keadaan dan tempat di manapun dia berada.[88] Seorang yang sudah mencapai tingkat wali kecil ini diyakini

[86] Naskah *al-Manhal,* 23.

[87] Lihat penjelasan tentang kewalian dan pembagiannya dalam Ḍiyā' al-Dīn Aḥmad Muṣṭafá al-Khamashkhanawī al-Naqshabandī, *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Awliyā'* (Surabaya: Maṭba'at al-Haramain, tt), 87.

[88] Konsep *murāqabah ma'īyah* ini adalah dipahami dari Q.S al-Ḥadīd [57]: 4.
هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
Artinya: "Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa; Kemudian Dia bersemayam di atas *'Arash* Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepadanya. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."

semua sikap, perkatan dan putusannya adalah bayangan dari kehendak dan keputusan Allah swt. Hal itu seperti terlihat dalam ungkapannya *idh al-sayr fī hādhā al-maqām yakūnu fī ẓilāl al-asmā' wa-al-ṣifāt li-dhī al-'ulā* (إِذِ السَّيْرُ فِيْ هَذَا الْمَقَامِ يَكُوْنُ فِيْ ظِلاَلِ, الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ لِذِيْ الْعُلاَ) "Karena perjalanan pada maqām ini ada ia di dalam bayang-bayang, segala *asma'* dan segala sifat bagi Tuhan Yang Maha Tinggi". Sehingga, melalui konsep inilah lahir keyakinan seorang murid terhadap *mahfūẓ*nya (terpelihara) *murshid* yang sudah menjadi wali. *Murshid* yang disebut *waliyyan murshidan* (وليا مرشدا) tidak mungkin salah termasuk dalam membimbing muridnya, karena sudah terjaga (*maḥfūẓ*) dari dosa karena limpahan karunia Allah swt terhadapnya dan setiap gerak langkahnya yang merupakan bayangan Tuhan.

Murāqabah ma'īyah sebagai tingkat kewalian paling rendah adalah merupakan bagian zikir yang mutlak diajarkan kepada seorang murid atau *sālik* dengan tujuan untuk menenteramkan dan menciptakan ketenangan hati murid atau *sālik* tersebut. Hal ini dianalogikan perasaan damai dan tenang seseorang jika bersamanya ada seorang raja besar lagi kaya raya, atau perasaan tenang dan damai yang dirasakan seorang pemuda jika ada seorang wanita cantik jelita yang selalu menemani dan bersamanya.[89] Hal itulah yang tercermian dalam ungkapan *'alayhim minallāh al-salām tanazzalā* (عَلَيْهِمْ مِنَ اللهِ السَّلاَمُ تَنَزَّلاَ) "yang atas mereka itu daripada Allah *ta'álá* salam yang turun ia".

Begitulah *murāqabah ma'īyah* yang mampu melahirkan ketenangan dan kegembiraan, sehingga, orang yang telah berada dalam kondisi rohani seperti ini selalu tenang dan tidak pernah diliputi rasa takut dan sedih. Mereka yang telah mencapai *maqām* rohani seperti inilah yang kemudian disebut sebagai orang yang telah sampai ke tingkat kewalian. Di mana kewalian dimaksud adalah seseorang selalu merasakan kehadiran Allah swt di manapun dia berada. Dia sudah bisa merasakan, bahkan melihat hal-hal yang tersembunyi dan ghaib dengan limpahan ilmu Allah swt. Dia sudah menemukan Allah swt dan kebesaran-Nya dalam wujud alam semesta. Kemanapun dia

[89] Syekh H. Djalaluddin, *Sinar Keemasan 2, Dalam Mengamalkan Keagungan Kalimah Laailaaha Illallah* (Surabaya: Terbit Terang, tt), 35-38.

menghadap di situ dia menemukan Allah swt dengan segala kebesaran-Nya.[90]

Kondisi seperti inilah yang kemudian disebut *al-karāmah* (الكرامة), yaitu berupa kemampuan luar bisa yang diberikan kepada manusia biasa yang terpilih melalui intensitas ibadahnya (*al-'ubudiyah*) dan setelah melalui proses latihan (*al-riyāḍah*) yang sangat tinggi. Biasanya *al-karāmah* ini datang tidak atas dasar keinginan atau pilihan yang bersangkutan, namun *al-karāmah* adalah karena pilihan Allah swt semata. Biasanya seorang yang memperoleh *al-karāmah* tidak akan pernah menceritakannya kepada siapapun, termasuk keluarga terdekat sekalipun. Cerita *al-karāmah* seorang Syaikh, murshid atau orang shalih ini baru berkembang setelah yang bersangkutan meninggal dunia dan diceritakan oleh orang terdekat, murid atau siapapun yang pernah melihat kelebihan Syaikh atau murshid tersebut.[91]

Hal lain yang penting juga untuk dijelaskan adalah bahwa faktor politik diduga kuat ikut mempengaruhi munculnya konsep kewalian ini dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah di Nusantara. Di mana dalam perjalanan sejarah penyebaran dan perkembangan ajaran tarekat Naqshabandiyah di Nusantara, bahkan hampir di seluruh dunia Islam, tokoh-tokohnya sejak masa lalu dikenal dekat dan seringkali berada dalam lingkar kekuasaan. Dengan adanya konsep kewalian dalam diri syaikh *murshid* ataupun khalifah tarekat Naqshabandiyah yang di dalamnya ada *al-karāmah* akan memudah-kan upaya pengukuhan pengaruh serta melakukan legitimasi atas sebuah kekuasaan.[92] Hal itu dikarenakan bahwa sebagian dari pengikut dan khalifah tarekat Naqshabandiyah juga merupakan elit politik, bahkan pemegang kekuasaan pada masanya. Konsep tentang kewalian ini kemudian semakin diperkokoh oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam baitnya yang lain dengan menyatakan silsilah pengambilan ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang dilakukan secara *barzakhī* oleh Syaikh 'Abd al-Khāliq al-Ghujdawanī kepada nabi Khidr as, seperti disebutkan bait berikut.

[90] Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb,* 63.
[91] 'Abdullāh ibn 'Alawī al-Ḥaddād al-Haḍramī, *Risālat Adab Sulūk al-Murid,* 53.
[92] Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb,* 64.

112

وَذَا الذِّكْرُ مَأْثُوْرٌ عَنِ الْخِضْرِ * هَكَذَا تَلَقَّاهُ مِنْهُ الْغُجْدَوَانِيُّ أَوَّلاَ

Barmula zikir ini diambil daripada nabi Allah khiḍir *
demikianlah yang telah menerima akan dia daripadanya 'Abd al-Khāliq al-Ghujdawanī pada mula-mula[93]

Dengan adanya penyebutan secara tegas jalur silsilah tarekat Naqshabandiyah yang terjadi secara rohani antara Syaikh 'Abd al-Khāliq al-Ghujdawānī dan nabi Khidr as yang bisa dipastikan keduanya tidak pernah bertemu secara fisik, diduga kuat menjadi salah satu bukti adanya konsep kewalian dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang dikembangkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi di Nusantara. Termasuk kemudian munculnya ajaran tentang sakralitas *murshid* yang tidak boleh dibantah apalagi diprotes oleh murid sekalipun perbuatan sang *murshid* salah menurut pandangan murid.[94] Fenomena sakralitas *murshid* yang *kāmil mukammil* serta *ma'ṣūm* (terjaga dari dosa) lagi *karāmah* ini diduga kuat memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan penyebutan jalur silsilah ajaran tarekat Naqshabandiyah oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang terhubung langsung kepada nabi Khidr as secara *barzakhī*.[95]

Dalam konteks ini menarik untuk dicermati bahwa dalam beberapa silsilah ajaran tarekat Naqshabandiyah yang berkembang di dunia Islam, tidak disebutkan adanya jalur silsilah langsung kepada nabi Khidr as yang diperoleh melalui cara *barzakhī* tersebut.[96] Dalam banyak silisilah tarekat Naqshabandiyah hanya dijelaskan bahwa tarekat ini berasal dari nabi Muhammad saw yang diajarkan kepada sahabatnya Abū Bakar al-Ṣiddīq terus berlanjut ke generasi tābi'īn dan seterusnya hingga kepada para Syaikh tarekat Naqshabandiyah dan silsilah ini terus bersambung dan berlangsung tanpa terputus melalui

[93] Naskah *al-Manhal,* 17.

[94] Hal itu memang tergambar dari kisah perjalanan spiritual nabi Musa as bersama nabi Khidr as dalam surat al-Kahfi [18]: 60-82 yang menceritakan bahwa apapun yang dilakukan nabi Khaidr as sebagai murshid adalah benar dan nabi Musa as sebagai murid tidak boleh bertanya apalagi mengajukan protes terhadapnya, sekalipun tindakan tersebut dinilai keliru menurut pandangan nabi Musa as.

[95] Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb,* 64.

[96] Lihat misalnya silsilah yang ditulis oleh Syaikh Sulaymān al-Zuhdī al-Khālidī, "Naskah Majmū'ah al-Rasā'il 'Alá al-Uṣūl al-Khālidiyah al-Ḍiyā'iyah al-Mujaddidiyah al-Naqshabandiyah", 1-4.

kontak dan pertemuan yang bersifat fisik.[97] Tidak terkecuali Syaikh Muḥammad Amīn al-Kurdī yang karyanya menjadi rujukan utama para pengikut ajaran tarekat Naqshabandiyah di dunia Islam, tidak menyebutkan adanya jalur silsilah kepada nabi Khidr as.[98] Agaknya, penyebutan silsilah tarekat Naqshabandiyah secara *barzakhī* oleh Syaikh ʻAbd al-Khāliq al-Ghujdawanī kepada nabi Khidr as adalah keinginan Syaikh Ismaʻil al-Minangkabawi untuk menunjukan bukti bagaimana kewalian dan perolehan *al-karāmah* memang sudah pernah terjadi dan berlangsung dalam kehidupan para Syaikh tarekat Naqshabandiyah sebelumnya. Oleh karena itu, konsep kewalian (*al-wilāyah*) bukanlah suatu kebohongan atau sesuatu yang diada-adakan karena memang sudah ada yang mengalaminya.

Dalam teks *Naẓm* juga disebutkan beberapa Syaikh yang memiliki *al-karāmah* dan kelebihan sebagai wali, seperti gambaran tentang Shakyh ʻAbdullah al-Dahlawī yang murshid tarekat di Jabal Qubays. Di mana disebutkan bahwa Syaikh ʻAbdullah meninggal dalam kedaan duduk, dan tetap dalam keadaan mengawasi murid-muridnya secara rohani sambil menunggu limpahan dari Tuhan, sebagaimana bait berikut.

17

اَلسَّيِّدِ الشَّرِيْفِ عَبْدِ اللهِ * قُطْبِ الْوُجُوْدِ نَادِرِ الاَشْبَاهِ

Al-Sayyid al-Sharīf ʻAbdullah*
quṭub al-wujūd yang jarang umpamanya

18

الْمُرْشِدِ الْكَامِلِ فِي أُمِّ الْقُرىَ * إِرْشَدُهُ فِيْهَا سَرَى وَاشْتَهَرَ

Murshid yang *kāmil* pada Umm al-Qurā*
bimbingannya di sana telah berlaku dan *mashhūr*

19

الْمُتَوَفَّى جَالِسًا مُرَاقِبَا * مُنْتَظِرًا مِنْ رَبِّ مَوَاهِبَا

Yang wafat dalam kondisi duduk lagi mengawasi *
sambil menunggu pemberian Tuhan[99]

[97] Abbās Ḥusayn Baṣrī, *al-Mudhakkirah al-Dhahabiyyah fī al-Ṭarīqah al-Naqshabandiyah* (ʻIdpo: Awlād al-Ghanīmī, 1996), 10.

[98] Muḥammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Muʻāmalat ʻAllām al-Ghuyūb* (Jeddah: al-Ḥarāmayn, tt), 500-502. Lihat penjelasan ini dalam Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-ʻadhb li-dhikr al-qalb,* 65.

[99] Naskah *Naẓm*, 2.

20

مُسْتَقْبِلاً لِلْكَعْبَةِ الْمُشَرَّفَهْ * قَبْلَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ يَوْمَ عَرَفَهْ

Menghadap ka'bah yang mulia *
sebelum terbit fajar hari 'Arafah

21

فِيْ صُبْحِ جُمْعَةٍ إِنْتِقَالِ نَفْسِهِ * فِي الْحِجَّةِ الْكُبْرَى بِعَامِ غَرْسِهِ

Pada subuh Jum'at berpindah dirinya *
Pada haji akbar adalah tahun pemakamannya[100]

Dalam bait di atas, terlihat betapa Syaikh 'Abdullah al-Dahlawī diyakini oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sebagai *murshid* yang telah mencapai taraf kewalian dan sekaligus telah memperoleh *al-karāmah*. Hal itu terlihat dari kematiannya yang dalam keadaan sedang duduk dan masih tetap mengawasi murid-muridnya. Hal ini seperti terlihat dalam ungkapan *al-mutawaffá jālisan murāqiban* (الْمُتَوَفَّى جَالِسًا مُرَاقِبًا) "Yang wafat dalam kondisi duduk lagi mengawasi". Dalam gambaran kematian tersebut dijelaskan bahwa sepertinya Syaikh 'Abdullāh al-Dahlawī telah mengetahui dengan persis waktu wafatnya, karena dia dengan penuh kesiapan menunggu malaikat yang datang membawakan pemberian Tuhan, seperti terlihat ungkapan *muntaẓiran min rabb mawāhibā* (مُنْتَظِرًا مِنْ رَبِّ مَوَاهِبَا) "sambil menunggu pemberian Tuhan". Bahkan, dia meninggal dalam posisi sangat siap dengan posisi tubuh yang sebelumnya sudah menghadap kiblat, seperti ungkapan *mustaqbilan li-al-ka'bah al-musharrafah* (مُسْتَقْبِلاً لِلْكَعْبَةِ الْمُشَرَّفَهْ) "Menghadap ka'bah yang mulia". Semua cerita tentang akhir kehidupan Syaikh 'Abdullah al-Dahlawī ini yang diceritakan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait-baitnya, adalah salah satu bukti adanya konsepsi atau ajaran tentang kewalian dan adanya *al-karāmah* yang dimiliki oleh guru murshid tarekat Naqshabandiyah ketika sudah mencapai derajat kewalian tersebut.

Dalam konsepsi kewalian dan *al-karāmah* ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menjelaskan bahwa rohani guru *murshid* sesungguhnya telah mencapai alam *al-malakūt* dan telah mampu mengetahui dan berkomunikasi dengan alam ghaib. Guru *murshid* dengan

[100] Naskah *Naẓm*, 3.

kebersihan dan cahaya rohani yang dimilikinya berkat latihan rohani yang selama ini dijalaninya, diyakini telah mampu melihat sesuatu yang oleh kebanyakan manusia tidak bisa dilihat atau dijangkau. Gambaran Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tentang keadaan rohani para Syaikh tarekat Naqshabandiyah sebagaimana disebutkan dalam bait berikut.

25

وَذَاكَ الطَرِيْقَةُ النَقْشَبَنْدِيَّةُ الْأَوْلَى * شَامُوْ عَلَي فَرْقِ الْفَرَاقَةِ مُعْتَلَى

Barmula yang demikian itu ialah *ṭarīqat al-Naqshabandiyah* ialah *ṭarīqat* yang telah*
naik mereka itu atas puncak segala bulan dan bintang ditinggikan[101]

34

طَرِيْقَتُهُمْ سُلْطَانُ كُلِّ طَرِيْقَةٍ * إِلَي ظِلِّهَا الْعَالِي تَوَي سَائِرُ الْمَلاَ

Barmula *ṭarīqat* mereka itu ialah raja bagi sekalian *ṭarīqat* *
kepada naungnya yang amat tinggi bernaung sekalian makhluk

35

هِيَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَي لِمُسْتَمْسِكٍ بِهَا * هِيَ السُّلَمُ الْأَوْفَي اِلَي اللهِ ذِيْ الْعُلاَ

Ia lah sangkutan yang amat teguh bagi yang bergantung dangan dia itu*
ialah tangga yang amat menaikan kepada Allah Yang Maha Tinggi[102]

27

قَوَالِبُهُمْ فَوْقَ التُّرَابِ تَقَلَّبَتْ * لَطَائِفُهُمْ فَوْقَ الْعِقَابِ لَفِي اعْتَلاَ

Barmula segala tubuh mereka itu di atas tanah jua berbalik-balik ia*
barmula segala *laṭā'if* mereka itu diatas pitala langit sungguhnya tinggi[103]

Dalam konteks *al-karāmah* ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menjelaskan bahwa seorang Syaikh, murshid, atau wali yang sudah mencapai tingkat spiritual tertinggi, secara fisik mereka masih terlihat berada di bumi dan memang fisiknya terlihat beraktifitas seperti halnya manusia kebanyakan. Aktifitas jasadiyah mereka tidak ada yang berubah dan berbeda, masih sama layaknya manusia kebanyakan. Mereka terlihat masih tetap berjalan, makan, minum, tidur dan sebagainya, sebagaimana terlihat dalam ungkapannya *qawālibuhum fawqa al-turāb taqallabat* (قَوَالِبُهُمْ فَوْقَ التُّرَابِ تَقَلَّبَتْ)

[101] Naskah *al-Manhal*, 5.
[102] Naskah *al-Manahl,* 6.
[103] Naskah *Naẓm*, 5.

"Barmula segala tubuh mereka itu di atas tanah jua berbalik-balik ia". Akan tetapi, rohani mereka sebenarnya tidak lagi berada di bumi, namun sudah menjangkau alam ghaib dan sudah berada di puncak tertinggi keberadaan alam semesta. Rohaninya telah mencapai alam *al-malakūt* yang tidak bisa dicapai oleh kabanyakan manusia biasa.[104] Hal itulah seperti tergambar dalam ungkapannya *laṭā'ifuhum fawqa al-'iqāb la-fī i'talā* (لَطَائِفُهُمْ فَوْقَ الْعِقَابِ لَفِي اعْتَلاَ) "barmula segala *laṭā'if* mereka itu di atas pitala langit sungguhnya tinggi".

4. Polemik Doktrin Sufistik dan Ajaran Praktis-Dogmatis

Karena banyaknya kritikan bahkan hujatan yang datang dari beberapa pihak yang tidak setuju dengan ajaran dan doktrin tarekat Naqshabandiyah yang dikembangnnya, maka Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga melakukan upaya perlawanan dan pembelaan diri terhadap ajaran yang dikembangkannya. Seperti dikemukakan, bahwa penentangan dan perlawanan tidak hanya datang dari kelompok yang berpegang kepada ajaran Islam yang formalistik dogmatis (*al-fuqahā'*), namun juga datang dari beberapa tokoh dan kelompok sufistik sendiri tentu saja yang berbeda doktrin atau aliran sufistik dengan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Upaya perlawanan dan pembelaan diri ini kemudian memunculkan perdebatan dan polemik

[104] Kondisi orang-orang tertentu yang mencapai *maqām* seperti ini memang telah diakui banyak Ahli. M. Fethullah Gulen seorang pemikir Islam kontemporer asal Turki pernah menulis, bahwa kematian bukanlah kemusnahan total, tetapi perubahan dunia tanpa sepenuhnya lepas dari dunia ini seperti dijelaskan Allah swt dalam surat al-Baqarah [2]: 154. Oleh karena itu, nabi Muhammad saw pada hakikatnya tidak mati dalam artian hilang dari kontaknya dengan dunia ini. Nabi Muhammad saw hanyalah berpindah tempat dan menuju alam dengan dimensi lain yang berbeda dengan kehidupan ini. Sehingga, orang-orang yang dapat menembus ke deminsi lain dengan organ batinnya akan mengalami dimensi ruang dan waktu yang berbeda, melihat ciptaan yang berbeda, dan memandang segala sesuatu dari sudut pandang yang berbeda. Orang yang mampu melihat alam dengan dimensi berbeda ini adalah orang yang secara ruhani sudah berada pada tingkat yang tinggi dan dengan mudah bisa menemui nabi Muhammad saw dan berkomunikasi dengannya. Orang seperti ini mungkin secara fisik sedang duduk bersama kita, namun di saat yang bersaman dia sedang duduk bersama Rasulullah saw. Atau mungkin dia sedang mengimami shalat kita di sebuah masjid, sementara di saat yang bersamaan dia sedang mengimami shalatnya para malaikat di alam baqa. Mereka inilah yang disebut para wali atau abdal yang bisa bertemu nabi Muhammad saw kapanpun mereka kehendaki. M. Fethullah Gulen, *Prophet Muhammad Aspects of His Life,* diterjemahkan Tri Wibowo Santoso, *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad saw,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), 20.

hebat antara dirinya dan para pengkritik dan penentangnya. Salah satunya seperti tergambar dalam bait-bait berikut.

289

إِنْكَارُ مُنْكِرٍ لَهَا فَإِنَّمَا * عَنْ حَسَدٍ لِأَهْلِهَا أَوِ الْعُمَى

Barmula ingkar siapa-siapa yang ingkar baginya itu sungguhnya terbit*
daripada dengki bagi ahlinya jua atau daripada buta-buta hatinya

290

مِنْ حَضْرَمِيٍّ وَغَيْرِهِ لاَسِيَّمَا * عَبْدَ الْغَنِيْ الْجَهُوْلَ مِنْ أَهْلِ بِمَا

Daripada orang Hadramaut dan lainnya istimewa pula*
'Abd al-Ghanī yang amat jahil daripada isi negeri Bima

291

وَمِثْلُهُ عَبْدُ الْمُغْنِيْ مَنْدُوْرَا * بَاغِي الْفَسَادِ وَالْعُلاَ مَغْرُوْرَا

Dan seumpamanya itu 'Abd al-Mughnī Mandura[105] yang*
menghendaki berbinasa dan ketinggian lagi terperdaya

292

أَهْلَكَهُمْ حُبُّ الْفَسَادِ وَالْعُلاَ * أَوْقَعَهُمْ فِيَ كُلِّ شَرٍّ وَالْبَلاَ

Yang telah membinasakan mereka itu suka berbinasa dan akan ketinggian*
yang telah ia menjatuh ia akan mereka itu pada tiap-tiap kejahatan dan bala

293

فَإِنَّهُمْ ضَلُّوْا وَقَدْ أَضَلُّوْا * أَتْبَاعَهُمْ عَنِ الصَّوَابِ زَالُّوْا

Maka bahwasanya mereka itu telah disesat mereka itu dan telah menyesatkan mereka itu*
akan sekalian yang mengikut mereka itu daripada yang betul telah keluar mereka itu[106]

294

فَقَدْ بَدَا افْتِرَاؤُهُمْ وَاتَّضَحَا * اَكْذَابُهُمْ أَظْهَرُ مِنْ شَمْسِ الضُّحَى

Maka sungguhnya telah nayata mengada-ngada mereka itu dan telah *wāḍiḥ** barmula sekalian dusta mereka terlebih zahir daripada matahari pada waktu *ḍuḥá*

[105] Tentang siapa yang dimaksud 'Abd al-Mughnī Mandura seperti yang disebutkan dalam teks ini, telah penulis singgung sebelumnya dalam bab awal penelitian ini.

[106] Naskah *al-Manhal,* 43.

295

فَمَنْ يَكُوْنُ كَامِلاً فِي عَقْلِهِ * يَخْزِيْهِمُوْا بِقَوْلِهِ وَفِعْلِهِ

Maka barang siapa ada dia sempurna pada akalnya *
niscaya membari malulah ia akan mereka itu dangan perkataannya dan perbuatannya

296

كَفَي بِحَدَّادِ الْقُلُوْبِ قَامِعَا * لَهُمْ وَلِلْأَكْذَابِ مِنْهُمْ قَاطِعَا

Telah memadailah dangan yang menajamkan sekalian hati itu membari malu ia*
bagi mereka itu dan bagi sekalian dusta daripada mereka itu memutus ia[107]

Dalam bait-bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan beberapa nama yang dicelanya sebagai orang-orang yang tidak suka kepadanya dan menentang ajaran tarekat yang dikembangkanya. Mereka adalah seorang ulama yang berasal dari Hadramaut, 'Abd al-Ghanī dari Bima, dan 'Abd al-'Aẓīm Madura.[108] Khusus nama pertama, memang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak menyebutkan secara ekplisit nama-nama tokoh Hadramaut yang mengkritik ajarannya. Dia hanya menyebut kata *Ḥaḍramīyin* (حَضْرَمِيٍّ) "orang Hadramaut".[109] Namun demikian, berdasarkan sumber-

[107] Naskah *al-Manhal,* 44

[108] Dua nama yang disebutkan terakhir tidak penulis jelaskan lebih jauh dalam penelitian ini karena keduanya telah penulis jelaskan pada penelitian sebelumnya dalam konteks sejarah perkembangan dan dinamika ajaran tarekat Naqshabandiyah di Haramain dan Nusantara. Di sisi lain, polemik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan dua nama terakhir cenderung dilatarbelakangi oleh kepentingan yang bersifat politis. Sedangkan polemik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan nama pertama adalah lebih didasari persoalan dogmatis ajaran. Lihat lebih lanjut Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-adhb li-dhikr al-qalb,* 229-237.

[109] Dalam penelusuran penulis terhadap ulama asal Haḍramaut yang menyerang ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi hanya satu nama yaitu Sayyid Sālim ibn Samīr al-Ḥaḍramī. Bukti-bukti tentang terjadinya polemik antara kedua ulama ini telah diungkap oleh Martin van Bruinessen dalam penelitiannya tentang tarekat Naqshabandiyah di Indonesia. Lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992), 100. Dalam konteks ini penulis merevisi pendapat penulis dalam penelitian sebelumnya tentang tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Minangkabau yang menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan dua orang ulama dua orang ulama *Hadramaut* yaitu Sayyid Sālim ibn Samīr al-Ḥaḍramī dan Sayyid 'Uthmān ibn "Abd Allāh ibn Yaḥyá al-Ḥusaynī. Lihat Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-adhb li dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khālidiyah di Minangkabau* (Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP), 2010), 222. Setelah melakukan kajian kembali

sumber yang ditemukan ternyata hanya terdapat satu nama ulama Hadramaut yang menghujat ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang kemudian menjadikan keduanya terlibat dalam polemik terbuka. Nama tersebut adalah Syaikh Sālim ibn Sāmir al-Haḍramī (w. 1854), di mana pada saat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi datang ke Nusantara juga datang ke Nusantara untuk maksud dan tujuan yang sama. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan tegas menyebutkan sebab utama ulama Hadramaut tersebut menghujat dan menuduh sesat ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkannya yaitu lebih disebabkan perasaan iri, dengki dan kebencian kepadanya secara pribadi, bukannya atas dasar kebenaran atau kesalahan ajaran yang dikembangkannya. Seperti terlihat dalam ungkapannya *inkār munkirin la-hā fa-innamā 'an ḥasadin li-ahlihā aw-al-'umā* (إِنْكَارُ مُنْكِرٍ لَهَا فَإِنَّمَا, عَنْ حَسَدٍ لِأَهْلِهَا أَوِ الْعُمَا) "Barmula ingkar siapa-siapa yang ingkar baginya itu sungguhnya terbit, daripada dengki bagi ahlinya jua atau daripada buta-buta hatinya". Sehingga, penentangan yang dilakukan serta hujatan yang disebarkan sebenarnya lebih bersifat politis dan tidak sepenuhnya penentangan itu terjadi dalam kerangka dogmatis.

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait-baitnya menegaskan, bahwa rasa iri dan dengki/*al-ḥasad* (الحسد) serta kebodohan yang sangatlah/*al-jahūl* (الجهول), yang membuat Syaikh Sālim ibn

terhadap bografi Sayyid 'Uthmān ibn 'Abd Allāh ibn Yaḥyá al-Ḥusaynī sekalipun beliau adalah murid Sayyid Sālim ibn Samīr al-Ḥaḍramī akan tetapi bisa dipastikan bahwa beliau tidak ikut terlibat dalam polemik dengan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Hal itu disebabkan bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menulis Naskah *al-Manhal* ini tahun 1811 M, sedangkan Sayyid 'Uthmān ibn 'Abd Allāh ibn Yaḥyá al-Ḥusaynī dilahirkan tahun 1822 M. Lihat Azyumardi Azra, *Islam Nusantara*, 142-143. Kesalahan penulis tersebut berawal dari keraguan penulis dalam memahami kata *Ḥaḍramay* (حَضْرَمَيْ) yang dalam teks diberi baris (*al-ḥarakat*) dalam bentuk dua orang/*al-muthanná* (المثنى). Sedangkan pada terjemahan teks juga membuat ragu penulis karena diterjamahkan dengan "orang-orang Hadramaut" sepertinya dalam bentuk banyak (plural). Namun, setelah memperhatikan dengan seksama bentuk katanya, maka penulis yakin bahwa yang dimaksud adalah satu orang Hadramaut. Di mana katanya tersebut dalam bentuk person tunggal, sehingga bacaan yang benar adalah *haḍramiyin* (حَضْرَمِيّ) dengan memastikan huruf *al-yā'* di akhir kata ini sebagai *al-yā' al-nisbah* (menunjukan bangsa/jenis) bukan *al-yā' li-al-muthanná* (menunjukan dua) ataupun *al-yā' li-al-jam'* (menunjukan plural). Keyakinan ini diperkuat lagi dengan adanya kata ganti tunggal/*al-ḍamīr al-ghā'ib* (الضمير الغائب) yang kembali kepadanya *ḥaḍramiyin* pada kata setelahnya yaitu pada kata *wa-gahyrihi* (وَغَيْرِهِ) "dan yang lainnya".

Sāmir al-Ḥadramī buta mata dan hatinya/*al-'umā* (العما), sehingga tidak bisa memahami ajaran tarekat yang dikembangkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi secara benar dan proporsional. Alasan iri dan dengki yang disangkakan oleh Syaikh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tentu saja bukanlah sesuatu yang berlebihan mengingat kesuksesan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam menarik simpati Raja Ali Yang Dipertuan Muda Riau di Pulau Penyengat hingga menjadi pengikut ajarannya, bahkan diapun kemudian diangkat menjadi penasehat bagi raja dan petinggi serta keluarga istana kerajaan Riau. Padahal pada saat yang bersamaan Syaikh Sālim ibn Sāmir al-Ḥadramī juga memiliki keinginan untuk menanamkan pengaruhnya dan memperoleh pengikut yang banyak di kawasan semenanjung Malaysia tersebut. Keberhasilan dan kesuksesan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam mengembangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah hingga akhirnya mendapat dukungan dan legitimasi penguasa setempat serta kesuksessannya memperolah pengikut yang banyak di beberapa kawasan semanjung Malaysia, tentu saja membuat iri ulama lainnya tidak terkecuali Syaikh Sālim ibn Sāmir al-Haḍramī yang juga memiliki tujuan dan maksud yang sama ketika datang ke Nusantara. Tercatat pula kemudian kalau Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga berhasil mendapat tempat istimewa melalui kedekatnya dengan penguasa kerajaan Johor tepatnya beberapa waktu sebelum akhirnya dia memutuskan kembali ke tanah suci untuk kedua kalinya.[110]

Namun demikian, tidaklah semua ulama Hadramaut yang membenci atau memusuhi ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Terdapat sejumlah ulama asal Hadramaut yang ternyata mendukung ajaran tarekat Naqshabandiyah bahkan memujinya. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pun memuji mereka, di antaranya adalah Shyakh Muṣṭafá al-'Aydrūs seperti dalam bait berikut.

297

فَإِنَّهُ أَثْنَي عَلَيْهَا وَمَدَحَ * سِيْرَةَ أَهْلِهَا وَذَامَّ مَنْ قَدَحَ

Maka bahwasanya ia itu telah menyebut bagi ia atas *ṭarīqat* ini dan telah mamuji ia*
akan perjalanan ahlinya dan telah mencela ia akan siapa-siapa mencerca akan dia

[110] Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-adhb li-dhikr al-qalb,* 226-227. Lihat juga Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 100.

298

مُصَرِّحًا بِذَاكَ فِي الْفَتَوَي وَفِي * تَائِيَةٍ كُبْرَي فَرْجِعْ وَاقْنِعَ

Padahalnya membari sharih dangan yang demikian itu di dalam *fatāwā* dan di dalam*
tāiyyah yang besar maka *murāja'ah* olehmu dan ikut olehmu

299

كَذَالِكَ الْقُطْبُ الشَّرِيْفُ مُصْطَفَى * الْعَيْدَرُوْسِ مِنْ سِلْسِيْلِ الْمُصْطَفَى

Demikian lagi *Quṭub* yang *sharīf* sayyid muṣṭafá *
yang 'Aydarus yang sanya daripada keturununan Nabi yang dipilih

300

كَذَا وَجِيْهُ الدِّيْنِ نَجْلُهُ الَّذِيْ * أَلَّفَ مِرْؤَةَ الشُّمُوْسِ فَادْرِ ذِيْ

Dan demikian lagi sayyid 'Abd al-Raḥmān Wajīh al-Dīn pintarnya yang telah* mengarang ia akan kitab *Mira'at shumūs* maka ketahui olehmu akan ini[111]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait-baitnya di atas menyebutkan bahwa terdapat juga ulama Hadramaut yang memuji ajaran tarekat yang dikembangkannya. Hal itu seperti terlihat dalam ungkapannya *fa-innahu athná 'alayhā wa-madaḥa* (فَإِنَّهُ أَثْنَى عَلَيْهَا وَمَدَحَ) "Maka bahwasanya ia itu telah menyebut bagi ia atas tarikat ini dan telah mamuji ia". Bahkan, ulama tersebut tidak hanya memuji ulama-ulama yang mengembangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah, namun juga mencela orang-orang yang mencela ulama dan tokoh tarekat Naqshabandiyah. Hal itu seperti dalam ungkapan *sīrat ahlihā wa-dhamma man qadaḥa* (سِيْرَةَ أَهْلِهَا وَذَامَّ مَنْ قَدَحَ) "akan perjalanan ahlinya dan telah mencela ia akan siapa-siapa mencerca akan dia".[112]

Ulama Hadramaut yang memuji ulama yang mengambangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah dan mencela para penentang tarekat

---

[111] Naskah *al-Manhal,* 44.

[112] Dalam konteks ini penulis merevisi pendapat penulis pada penelitian sebelumnya yang mengatakan bahwa Syaikh al-'Aydarūs adalah salah satu ulama Hadramaut yang mencela dan memusuhi ajaran tarekat Naqshabandiyah Khālidiyah yang dikembangkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Lihat Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb,* 227-228. Penulis melakukan kesalahan karena luput memperhatikan bait 297 di atas yang secara terang menjelaskan bahwa ada seorang ulama Hadramaut yang memuji ajaran tarekatnya dan mencela orang yang mencelanya, seperti terlihat dalam bait.

فَإِنَّهُ أَثْنَى عَلَيْهَا وَمَدَحَ * سِيْرَةَ أَهْلِهَا وَذَامَّ مَنْ قَدَحَ

Maka bahwasanya ia itu telah menyebut bagi ia atas tarikat ini dan telah mamuji ia* akan perjalanan ahlinya dan telah mencela ia akan siapa-siapa mencerca akan dia

Naqshabandiyah tersebut adalah Shyakh Muṣṭafá al-'Aydarūs.[113] Dia adalah seorang ulama asal Hadramaut yang memiliki kemuliaan karena silsilahnya dianggap berasal atau merupakan keturunan Rasulullah saw. Hal itu seperti dalam ungkapan *ka-dhālika al-qutub al-sharīf muṣṭafá, al-'Aydarūsī min silsīl al-muṣṭafá* (كَذَالِكَ الْقُطْبُ الشَّرِيْفُ مُصْطَفَى, الْعَيْدَرُوْسِ مِنْ سِلْسِيْلِ الْمُصْطَفَى) "Demikian lagi *Quṭub* yang sharīf sayyid musṭafá, yang 'Aydarūs yang sanya daripada keturunan Nabi yang dipilih".

C. Pesan-Pesan Sufistik dalam Konteks Kekinian dalam Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi

Walaupun karya-karya Syaikh Isma'il al-Minagkabawī ini lahir pada abad 19 M dan muncul dalam konteks dan situasi yang tentu saja berbeda dengan kondisi hari ini, namun bukan berarti beberapa ajaran sufi yang diajarkan dalam teks ini tidak bisa diaktualkan dalam konteks kekinian. Ada banyak ajaran yang masih sangat relevan untuk dikembangkan dalam konteks kekinian dalam masyarakat yang sudah dianggap modern terutama dalam rangka pembangunan akhlak dan spiritual umat Islam yang semakin hari semakin tergerus dengan arus modernisasi dan kemajuan zaman. Syaikh Isma'il al-Minagkabawī adalah sosok yang sangat bijaksana dalam menyampaikan dakwahnya dan dalam memfomulasikan serta mengembangkan ajarannya. Faktor sosial, budaya, politik hingga intelektual jama'ah atau pengikutnya menjadi acuan dan pertimbangan utama dalam memformulasikan ajarannya dan kemudian menyampaikannya kepada para pengikutnya

[113] Sayyid Muṣṭafá 'Abd Allāh ibn Syaikh al-'Aydarūs (w. 1609 M), adalah seorang tokoh Islam asal Hadramaut. Dia dikenal sebagai kakek buyut Tun Habib Abdul Majid, salah seorang bendaharawan kerajaan Johor-Pahang Malaysia. Keturunannya kemudian memerintah beberapa wilayah kerajaan di Johor dan Negeri Sembilan Malaysia serta Kepulauan Riau di Indonesia. Sayyid Muṣṭafá 'Abd Allāh ibn Syaikh al-Aydarūs lahir di Tarim, Hadramaut. Beliau lahir dari keluarga pemimpin Islam yang berpengaruh di wilayah tersebut di mana kakek buyutnya Sayyid Abū Bakar adalah pendiri suku Aydarūs di Aden Yaman. Sayyid Muṣṭafá 'Abd Allāh ibn Syaikh al-Aydarūs merupakan salah satu pemukim Arab Ḥaḍramī yang awal di Aceh, dan kemudian diangkat menjadi pemimpin keagamaan di kerajaan Aceh pada masa sultan Alauddin Mansur Syah (1577-1585), hingga keturunannya kemudian juga dianggap sebagai orang suci dan keramat. Lihat C. Snouck Hourgronje, diterjemahkan oleh Ng. Singarimbun*, Aceh di Mata Kolonialis,* (Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985), 338. Nama ini juga disebutkan dalam Syaikh Jalaluddin, *Rahasia Mutiara Tarekat Naqsyabandi,* (Bukittinggi: Partai Politik Umat Islam (PPTI), 1950), 57.

tersebut. Sehingga, konsep sufistik yang pernah diajarkannya masih tetap masih bisa dilanjutnya dan diaktualkan dalam konteks kekinian sekalipun sudah berbeda waktu dan tempat. Di antara ajaran Syaikh Isma'il al-Minagkabawī dalam karya-karya ini yang masih relevan dalam konteks kekinian tersebut adalah.

1. Pola dan Konsepsi Tasawuf dalam Konteks Kemodernan

Ketika kata sufi atau tasawuf disebut, dengan segera fikiran pendengar atau pembaca selalu terhubung dengan gambaran seorang ahli ibadah yang hanya menghabiskan waktunya di atas tempat *sajadah* dengan pola hidup yang jauh dari kemegahan dan aksesoris duniawi. Seringkali sufi diasosiasikan dengan tampilan yang sederhana, bahkan dengan pakaian yang lusuh dan compang-camping, tubuh yang kurus dan tidak terurus serta jauh dari segala simbol-simbol kesenangan duniawi. Tentu saja anggapan seperti ini bukanlah sesuatu yang berlebihan atau keliru sama sekali, karena memang begitulah pola dan corak sufistik awal yang tumbuh dan berkembang di dunia Islam.[114]

Dalam konteks inilah Syaikh Isma'il al-Minagkabawī berusaha untuk mengubah paradigma sufistik dalam konsepsi umat Islam. Bahwa sufi bukan semata ditentukan dari tampilan fisik, namun sufi adalah kebersihan dan kesucian dari dalam diri seseorang. Sufi bukan berarti seorang meninggalkan dunia secara total dengan segala fasilitas yang telah diciptakan Allah swt untuk manusia, tetapi sufi adalah kemampuan menjaga diri dari segala aturan Allah swt tersebut. Sufi juga bukan dilihat dari pakaian jasmani yang dipakainya, namun sufi lebih ditentukan oleh pakaian hati yang dikenakannya dalam segala aspek kehidupannya. Begitulah yang tergambar dari bait-bait berikut.

15

حَسِّنْ ثِيَابَكَ مَا اسْتَطَعْتَ فَإِنَّهَا * زَيْنُ الرِّجَالِ بِهَا وَيُعَزُّ وَيُكْرَمُ

Baikkan olehmu akan pakaianmu berapa kuasamu *
maka bahwasanya ianya ialah perhiasan segala laki-laki dengan dialah dia dimuliakan dan dihormati

[114] Lihat Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah* (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2008), 21.

16

وَدَعِ التَّوَاضُعَ فِيْ الثِّيَابِ تَخَشُّنَا * فَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّ وَمَا تَكْتُمُ

Dan tinggalkanlah olehmu *tawāḍu'* akan pada pakaian berbuat kasar-kasar * maka Allah *ta'ālá* mengetahui akan barang yang engkau rahasiakan dan engkau sembunikan itu

17

فَرَثَاثُ ثَوْبِكَ لَا يَزِيْدُكَ رِفْعَةً * عِنْدَ الْإِلَهِ وَأَنْتَ عَبْدٌ مُجْرِمُ

Maka berburuk-buruk pakaianmu itu tiada menambahi akan ketinggian * pada Tuhan mu padahalnya engkau itu hamba yang berdosa

18

وَجَدِيْدُ ثَوْبِكَ لَا يَضُرُّكَ بَعْدَ أَنْ * تَخْشَى الْإِلَهَ وَتَتَّقِي مَا يَحْرُمُ

Dan baharu-baharu pakaianmu itu tiadalah *muḍarat* akan dikau kemudian daripada bahwa *
takut akan Tuhan dan engkau jauhi apa-apa yang haram bagimu[115]

Tentu saja sangat menarik mencermati pesan dari bait di atas, di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memerintahkan pengikutnya untuk memakai pakaian yang indah terutama pada saat mengambil *bai'at* dan menjalani ritual zikir ajaran tarekat Naqshabandiyah. Dalam bait pertama dari *naẓm* ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi secara tegas mengatakan *ḥassin thiyābaka mā istaṭa'ta* (حَسِّنْ ثِيَابَكَ مَا اسْتَطَعْتَ) "Baikkan olehmu akan pakaianmu berapa kuasamu". Seperti diketahui dalam kaidah bahasa Arab, bahwa kata *mā istaṭa'ta* (مَا اسْتَطَعْتَ) menunjukan arti batas maksimal baik waktu maupun keadaan. Dalam kaidah bahasa Arab huruf *mā* (مَا) berarti batas maksimal dalam masa dan kondisi atau disebut dengan istilah *mā maṣdarīyah ẓarfīyah* (ما مصدرية ظرفية).[116] Sehingga, perintah Syaikh

[115] Naskah *al-Manhal,* 3-4.

[116] Pola kalimat ini sama dengan firman Allah swt dalam surat al-Taghabūn [64]: 16.

فَاتَّقُوْا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوْا وَأَطِيْعُوْا وَأَنْفِقُوْا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ

Artinya: Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah; dan nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu. Dan barang siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya maka mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Perintah bertaqwa *fa-ittaqullāh mā istaṭa'tum* (فاتقوا الله ما استطعتم) dalam ayat ini dipahami mufassir dalam wujud taqwa yang maksimal, baik dalam masanya maupun keadaannya. Pengertian maksimal dalam masa dan kondisi itu dipahami dari pemilihan huruf *mā* pada kalimat/ *mā istaṭa'tum* (ما استطعتم) yang merupakan *mā*

Isma'il al-Minangkabawi kepada para puridnya memakai serta membaguskan pakaian dan tampilan pakaian mereka adalah dalam bentuk maksimal, kapanpun dan dalam keadaan serta situasi apapun mereka berada. Menurut Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bahwa pakaian adalah bagian dari kemulian seseorang, baik di hadapan Allah swt maupun di hadapan makhluk. Begitulah yang tergambar dari ungkapan *fa-innahā zayn al-rijāl bi-hā yu'azzu wa-yukramu* (فَإِنَّهَا زَيْنُ الرِّجَالِ بِهَا وَيُعَزُّ وَيُكْرَمُ) "maka bahwasanya ianya ialah perhiasan segala laki-laki dengan dialah dia dimuliakan dan dihormati".

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi melarang muridnya untuk berbangga dengan kezuhudan secara fisik dengan menampakan pakian yang kasar, lusuh dan compang camping, seperti dalam ungkapan *wa-da' al-tawāḍu' fī al-tihyābi takhashshunan* (وَدَعِ التَّوَاضُعَ فِيْ الثِّيَابِ تَخَشُّنًا) "Dan tinggalkanlah olehmu *tawāḍu'* akan pada pakaian berbuat kasar-kasar". Justru memperlihatkan kezuhudan dengan memakai pakaian yang lusuh, dan compang camping agar dianggap atau dikatakan orang lain sebagai orang shalih dan zuhud, justru itulah yang merusak agama seseorang. Hal yang paling dipentingkan dalam sikap zuhud menurut Shyakh Isma'il al-Minangkabawi adalah persoalan bagaimana menjaga kebersihan hati seseorang. Itulah yang digambarkan dalam ungkapan *fa-Allāhu ya'lam mā tusirru wa-mā tuktamu* (فَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّ وَمَا تَكْتُمُ) "maka Allah *ta'ālá* mengetahui akan barang yang engkau rahasiakan dan engkau sembunikan itu". Tidak ada artinya zuhud dengan tampilan pakaian lusuh jika hatinya tetap dipenuhi dosa dan maksiat, seperti ungkapanya *wa-anta 'abdun mujrimu* (وَأَنْتَ عَبْدٌ مُجْرِمُ) "padahalnya engkau itu hamba yang berdosa". Apalagi, jika dengan tampilan sederhana itu menjadikan seorang angkuh dan sombong dengan menganggap dirinya ternyata telah lebih zuhud dari orang lain, maka akan semakin buruklah keimanan yang bersangkutan. Bahkan, lebih tegas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi meyakinkan para murid dan pengikutnya bahwa memakai pakaian baru, indah, bugus, mahal atau mewah tidak akan menjadikan agama seseorang rusak, asalkan dengan pakaian mewah itu dia tetap menjaga ketakwaannya kepada

maṣdarīyah ẓarfīyah (ما مصدرية ظرفية). Lihat Muhammad Ṭahir ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr Juz 28* (Tūnis: Al-Dār al-Tūnisiyah li-al-Nashr, 1984), 287.

Allah swt.[117] Setidaknya begitulah yang disebutkan dalam ungkapan *wa-jadīdu thawbika lā-yadurruka ba'da an, takhshá al-ilaha wa-tattaqī mā yaḥrumu* (وَجَدِيْدُ ثَوْبِكَ لَا يَضُرُّكَ بَعْدَ أَنْ* تَخْشَى الْإِلَهَ وَتَتَّقِي مَا يَحْرُمُ) "Dan baharu-baharu pakaianmu itu tiadalah muḍarat akan dikau kemudian daripada bahwa, takut akan Tuhan dan engkau jauhi apa-apa yang haram bagimu". Oleh karena itu, ajaran sufistik yang dikembangkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah ajaran sufistik yang bersifat subtantif bukan sufistik formalistik.

Dorongan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kepada para murid dan pengikutnya memaksimalkan tampilan mereka seperti cara berpakaian yang indah dan terbaik, berkemungkinan juga disebabkan faktor para pengikut awal yang didominasi oleh kalangan istana. Seperti diketahui, kehidupan istana adalah kehidupan yang dikenal mewah dan penuh keindahan. Sudah barang tentu, akan sulit secara cepat merubah pola hidup keluarga istana menjadi kelompok yang harus tampil dengan kesederhanaan, apalagi harus meninggalkan atribut-atribut kekuasaan dan kemewahan yang mereka miliki sebelumnya.[118]

Terlepas dari latar belakang apa yang menyebabkan munculnya ide sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi seperti demikian, yang pasti bahwa konsepsi sufistik seperti ini tentu saja sangat unik dan harusnya bisa dikembangkan dalam konteks tasawuf kemodernan. Di mana seorang sufi dalam konteks zaman yang sangat maju dan canggih, tidak mesti harus diubah menjadi seorang yang tampil dengan pakaian lusuh, lapuk atau compang-camping. Seorang sufi boleh tampil perfeksionis dengan aksesoris dan simbol-simbol duniawi yang dimilikinya, selama hati dan jiwanya tetap dibersihkan dan dijauhkan dari dosa dan kemaksiatan. Seorang yang be-rpenampilan sederhana juga belum tentu layak disebut sebagai sufi, kalau hatinya

[117] Hal ini tentu sejalan dengan hadis Rasūlullāh saw. yang menyatakan bahwa Allah swt itu Maha Indah dan sangat menyukai keindahan. Seperti bunyi hadis *inna Allāh jamīlun yuḥibbu al-jamāl* (إن الله جميل يحب الجمال) "Sesungguhnya Allah itu Maha Indah dan menyukai keindahan". Lihat Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal Jilid 1* (al-Qāhirah: Dār al-Hadith, 1978), 399.

[118] Informasi tentang tempat naskah ini ditulis di rumah *sulūk* Riau tentu saja sebagai bukti yang memperkuat kenyataan bahwa pengikut ritual seperti zikir dan *sulūk* ini sebagainnya berasal dari keluarga istana Kerajaan Riau. Hal itu seperti disebutkan dalam naskah *al-Manhal,* 14.

dipenuhi sifat-sifat tercela dan hidupnya bergelimang dosa.[119] Oleh karena itu, seorang sufi tidaklah salah dalam konteks sekarang tinggal di rumah bagus dan mewah, memiliki mobil mahal atau kendaraan mewah lainnya selama hatinya selalu dibersihkan dengan zikir dan *murāqabah* kepada Allah swt.[120]

Ajaran sufistik yang dikembangkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam konteks ini tentu saja menjadi salah satu bukti kuat fleksibelitas dakwah yang ditunjukannya dalam kapasitasnya sebagai seorang alim dan sufi. Sikap ini tentu lahir dari kearifan dan kebijaksaannya dalam menghadapi kondisi dan karakter pengikut yang relatif beragam. Seperti dijelaskan, bahwa pada saat karya ini ditulis, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi merupakan penasehat dan guru spiritual bagi keluarga Istana kerajaan Riau Lingga. Oleh karena itu, tentu saja kehidupan Istana yang dikenal dengan kemewahannya tidak bisa serta merta diubah menjadi kehidupan dengan pola penuh kesederhaan apalagi seperti kehidupan yang pernah dilakukan para sufi dan zahid terdahulu dengan meninggalkan dunia secara total. Kondisi inilah yang diduga ikut mempengaruhi ide sufistiknya dan menjadi penyebab munculnya ajaran sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang tidak membenci kemewahan dan aksesoris

[119] Dalam konteks inilah Syaikh Ismā'īl al-Minagkabawī layak disebut sebagai salah satu tokoh neo-sufisme Nusantara Abad 19 M bersamaan dengan Syaikh 'Abd al-Ṣamad al-Palimbanī. Hal itu disebabkan keduanya secara konseptual praktek sufistiknya sangat terpengaruh oleh ajaran al-Ghazalī. Di mana konsep sufistik al-Ghazalī dikenal sangat mementingkan pada aspek kebersihan batin tanpa sepenuhnya menjauhkan diri dari kehidupan yang bersifat duniawi, di samping juga penekanan akan pentingnya penyelarasan antara syari'at dan tasawuf. Dalam beberapa studi disebutkan, bahwa gerakan sufi seperti yang dikembangkan Syaikh Ismā'īl al-Minagkabawī ini memang berkembang setelah adanya gerakan pembaruan "Neo-Sufisme" yang berpusat di Makkah dan Madinah pada akhir Abad 19 M. Hal itu sebagaimana yang dijelaskan Fazlur Rahman bahwa kemunculan "Neo-Sufisme" bertujuan membersihkan sufisme dari ajaran-ajaran asketik dan metafisik untuk diganti dengan ajaran Islam murni. Hal ini kemudian juga dilakukan oleh ulama-ulama Nusantara lainnya seperti Hasyim Asy'ari di pulau Jawa, hingga juga kemudian diikuti oleh Buya Hamka dengan karyanya Tasawuf Modern. Lihat Azyumardi Azra, *Jejak-Jejak Jaringan kaum Muslim: Dari Australia Hingga Timur Tengah* (Jakarta: Hikmah, 2007), 148. Lihat juga Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 70.

[120] Muhammad Sholikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Peerjalanan Nalar, Pengalaman Mistik dan Perjalanan Aliran manunggaling Kawula-Gusti* (Yogyakarta: Narasi, 2008), 271-279.

duniawi lainnya. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengajarkan pola sufistik yang subtansial bukan yang bersifat formalistik simbolik.

Cara dakwah dan mencari pengikut seperti yang ditunjukan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini, tentu saja sangat layak untuk menjadi cermin dan pelajaran bagi para pendakwah dan penyebar ajaran Islam saat ini yang seharusnya juga memahami konteks sosial dan kecenderungan masyarakat yang menjadi objek atau sasaran dakwah. Seorang juru dakwah dalam menyebarkan idenya tidak harus menjalannya dalam bentuk pemaksanakan terhadap cara pandang dan paham yang dimiliki oleh pendakwah sendiri. Begitulah cara dakwah yang ideal dan seharusnya dilakukan yang dalam al-Qur'an dinamakan berdakwah dengan *al- ḥikmah* dan *al-maw'iẓah al-ḥasanah*.[121] Hal itu bertujuan agar dakwah yang dijalankan bisa diterima dengan baik oleh objek dan sasaran dakwah tanpa adanya resistensi atau bahkan penolakan dari masyarakat tempat di mana aktifitas dakwah dijalankan.

2. Ritual *Sulūk* dan Pemeliharaan Diri

Sulūk merupakan salah satu ritual yang unik dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah. Seperti dijelaskan bahwa ritual *sulūk* prinsipnya adalah usaha seorang murid untuk memperoleh hubungan yang intim bersama Allah saw, melalui isolasi diri pada tempat tertentu dan dilangsungkan dalam waktu tertentu di bawah bimbingan seorang Syaikh atau murshid. Namun demikian, *sulūk* bukan hanya ritual yang bertujuan memperoleh hubungan yang intim dengan Tuhan, lebih jauh ritual *sulūk* yang diajarkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sesungguhnya memiliki nilai-nilai moral yang sangat tinggi. Hal yang tidak kalah pentingnya dari tujuan ajaran *sulūk* tersebut adalah sebagai upaya membentuk karakter seorang murid untuk kemudian diaktualkan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Pembangunan karakter dimaksud sebagaimana tergambar dari bait-bait berikut.

31

لَهُمْ فِيْ قُلُوْبِ السَّالِكِيْنَ تَصَرُّفَا * بِإِعْطَاءِ اَحْوَالٍ وَجَذَبٍ تَكَفَّلاَ

Bagi mereka itu pada hati segala *sālikīn* itu ada ber*taṣarruf** dangan memberi akan beberapa *aḥwāl* dan akan *jadhab* menyingkupi ia

[121] Q.S. al-Naḥl [16]: 125.

32

وَإِيَّاكَ أَنْ تَزْنُوْا إِلَي ظَاهِرٍ لَهُمْ * فَذَا يُوْجِبُ الْحِرْمَانَ وَالْبُعْدَ وَالْقِلاَ

Dan jauhi olehmu daripada bahwa engkau talalak kepada yang ẓahir mereka itu*
maka ia mewajibkan celaka dan jauhi dan benci

33

بِبَاطِنِهِمْ مَاءٌ زُلاَلٌ مُرَوَّقٌ بِهِ الْقَلْبُ * يَحْيَي سَرْمَدًا مِنْهُ فَاعْلُلاَ

Pada batin mereka itu air yang jernih lagi yang amat tawar yang dangan dia boleh hati itu*
hidup selama-lamanya daripadanya itulah maka minum olehmu

34

طَرِيْقَتُهُمْ سُلْطَانُ كُلِّ طَرِيْقَةٍ * إِلَي ظِلِّهَا الْعَالِي تَوَي سَائِرُ الْمَلاَ

Barmula *ṭarīqat* mereka itu ialah raja bagi sekalian *ṭarīqat* *
kepada naungnya yang amat tinggi bernaung sekalian makhluk

35

هِيَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَي لِمُسْتَمْسِكٍ بِهَا * هِيَ السُّلَمُ الْأَوْفَي اِلَي اللهِ ذِيْ الْعُلاَ

Ia lah sangkutan yang amat teguh bagi yang bergantung dangan dia itu*
ialah tangga yang amat menaikan kepada Allah Yang Maha Tinggi

36

وَإِيَّاكَ أَنْ تُصْغِيَ لِأَقْوَالِ مُنْكِرٍ * كَفَاكَ بِحَدَّدِ الْقُلُوْبِ مُنَاضِلاَ

Dan jangan engkau dengar bagi segala kata yang munkar *
memadailah dangan *ḥaddād al-qulūb* memperangi dia itu[122]

Kutipan bait-bait di atas adalah bagian ajaran tarekat Naqshabandiyah tentang adab murid dalam ritual *sulūk*. Di mana seorang murid atau *sālik* saat mengikuti ritual *sulūk* tidak boleh bergurau dan bercanda selama dalam proses pelaksanaan *sulūk* tersebut. Kesungguhan dan keseriusan serta kekhusu'an adalah bagian yang mutlak dalam praktek kontemplasi (*sulūk*) tarekat Naqshabandiyah. Selama kontempelasi (*sulūk*) seorang murid tidak boleh berbicara kecuali jika itu memang betul-betul diperlukan dan pembicaraannya pun harus yang berguna dan mengandung kebaikan. Bahkan, mendengar perkataan yang tidak berguna pun, seorang murid atau *sālik* haruslah menjaga diri untuk tidak terlibat di dalamnya terutama selama ritual *sulūk* dijalankan. Hal itu sebagaimana terlihat dalam ungkapan *wa-iyyāka an tuṣghiya li-aqwālin munkirin* (وَإِيَّاكَ أَنْ تُصْغِيَ لِأَقْوَالٍ مُنْكِرٍ) "Dan jangan engkau dengar bagi segala kata yang munkar". Seorang murid yang terdesak

[122] Naskah *al-Manhal*, 6.

untuk berbicarapun diharuskan supaya tidak menganggu murid lain atau membuat suasana menjadi kurang kondusif sehingga mengurangi kekhidmatan dan kekhusu'an pelaksanaan ritual *sulūk* baik bagi dirinya maupun murid lainnya.[123]

Sikap seperti demikian tentu saja mutlak diperlukan dalam membentuk pribadi dan karakter individu yang arif dan bijaksana. Dengan sikap seperti itu seorang harus mengerti kapan harus berbicara dan kapan harusnya diam. Dengan ritual kontemplasi (*sulūk*) seorang diajarkan secara baik bagaimana harus berlaku pada waktu dan tempat yang tepat. Seorang murid diajarkan secara baik dalam *sulūk* harus mengatakan apa pada situasi yang bagaimana. Dengan demikian, seorang murid dididik agar bisa menempatkan diri secara tetap dan benar, baik ucapan, sikap atau prilaku yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Sikap ini kemudian akan melahirkan manusia yang bisa lebih serius dan sungguh-sungguh di saat menjalankan fungsi dan tugas tertentu dalam kehidupannya.[124]

Hal itu memberikan gambaran betapa ritual *sulūk* mengajarkan kepada seorang untuk selalu menjaga kebersihan lidah atau ucapannya. Apalagi seseorang yang bersuluk tidak boleh menjalankan *sulūk* kecuali harus selalu menjaga air wudhu'nya.[125] Kesucian jasmani yang dituntut dalam *sulūk* tentu saja membawa dampak pada kesucian rohani, baik itu hati, fikiran, ucapan maupun tindakan. Begitulah bentuk ajaran kontempelasi (*sulūk*) tarekat Naqshabandiyah yang diajarkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam kerangka usahanya mewujudkan individu yang berkarakter terhormat dan penuh kemuliaan.

Berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menggambarkan pentingnya kebeningan hati dalam mencapai kearifan dalam kehidupan ini. Sikap arif sangat diperlukan manusia dalam kehidupan ini, karena sikap tersebut akan menghindarkan seseorang dari kekeliruan, baik ucapan, sikap maupun tindakan. Sikap

[123] H.A. Fuad Sa'id, *Hakikat Tarikat Naqsyabandiyah,* 86-87. Lihat juga Jalāl al-Dīn, *Rahasia Mutiara al-Tarīqat al-Naqshabandiyah,* 26-32.

[124] Lihat lebih lanjut Nurrahmah, "Kontemplasi Tarekat Naqsyabandiyah dan Pembangunan Karakter: Kajian Teks dan Konteks atas Naskah Ilmu Segala Rahasia yang Ajaib", *Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang Kemenag RI, (2012),* 53-56.

[125] H.A. Fuad Sa'id, *Hakikat Tarikat Naqsyabandiyah,* 90.

ini adalah bagian dari sikap *al-murāqabah* yang menjadi inti ajaran semua sufi. Hal itu seperti dijelaskannya dalam bait berikut.

114

وَثَانِيْ طَرِيْقٍ مِنْ طَرَائِقَ وَاصِلَةٍ * مُرَاقَبَةُ الْمَوْلَى بِقَلْبٍ تَبَتَّلاَ

Dan yang kedua daripada jalan yang menyampaikan itu *
ialah *murāqabah* akan Tuhan dangan hati yang amat yakin ia

115

وَهِيَ حِفْظُ الْقَلْبِ عَنْ كُلِّ خَاطِرٍ * أَتَى وَانْتِظَارُ الْفَيْضِ مِنْ وَاهِبِ الْآلَي

Dan yaitulah memeliharakan akan hati daripada tiap-tiap *khāṭir** yang datang dan menanti akan *fayḍ* daripada Tuhan yang mengaruniai *ni'mat*

116

فَهَذَا بِلاَ ذِكْرٍ وَرَبْطٍ بِمُرْشِدٍ * وَذَا شَغْلُ اَبْطَالِ الرِّجَالِ تَقَيَّلاَ

Barmula *murāqabah* ini dangan tiada zikir dan bertambat dangan murshid*
dan inilah syaghal yang besar daripada tuan-tuan yang telah mahir ia

117

تَوَجَّهْ اِلَى الذَّاتِ الْعَلِيَّةِ دَائِمَا * بِغَايَةِ فَقْرٍ وَابْتِهَالٍ تَذَلُّلاَ

*Tawajjuh*lah olehmu kepada Zat Yang Maha Tinggi selama-lamanya*
dangan kesudahan berkehendak dan menuntut dangan mehinakan diri

118

اِلَى أَنْ غَدَا هَذَا التَّوَجُّهُ لَازِمَا * لِقَلْبِكَ لَوْ تَنْفِيْهِ لَنْ يَتَزَيَّلاَ

Hingga bahwa jadilah *tawajjuh* ini akan sifat yang lazim *
bagi hatimu jikalau engkau nafikan akan dia niscaya tiada juga hilang ia

119

وَهَذَا يُسَمَّي بِالْحُضُوْرِ بِعُرْفِهِمْ * وَهَذَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ ذِكْرِهِ عَلاَ

Barmula inilah yang dinamai dangan *huḍūr* pada *'urf* mereka itu*
barmula ini ialah yang dimaksud daripada zikirnya yang maha tinggi ia

120

وَثَالِثُهَا ذَاكَ اِسْتِفَاضَةُ طَالِبٍ * يُصَاحِبُ شَيْخًا كَامِلاً اَوْ مُكَمِّلاَ

Dan yang ketiga daripada jalan itu ialah menuntut *ṭālib* itu akan *fayḍ** yang menyertai ia akan Syaikh yang *kāmil* pada dirinya lagi meng*kāmil*kan bagi lainnya

121

بِصُحْبَتِهِ تُمْحَي خُوَاطِرُ غَفْلَةٍ * مِنَ الْقَلْبِ إِذْ يَصْفُوْ وَيَجْذَبُ لِلْعُلاَ

Dangan sebab menyertai dia itu dihapus akan segala *khāṭir* dan akan *ghaflat* itu*
daripada hati tatakala hening ia dan dihilakan akan dia bagi Yang Maha Tinggi[126]

[126] Naskah *al-Manhal,* 17-18.

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menggambarkan kondisi hati sang murid dalam saat bertawajuh kepada *murshid*. *Al-tawajjuh* terhadap *murshid* yang *kāmil* lagi *mukammil* ini akan mengantarkan sang murid menuju hubungan yang sangat intim dengan Allah swt. Hati murid dalam bertawajjuh hendaklah dalam kondisi yang bersih dan bening, setelah sebelumnya melalui serangkain zikir dan *talqīn*. Hal itu sebagaimana terlihat dalam ungkapan *bi-suḥbatihi tumḥā khawātir ghaflatin, min al-qalb idh yaṣfū wa-yajzabu li-al-'ulā* (بِصُحْبَتِهِ تُمْحَي خُوَاطِرُ غَفْلَةٍ, مِنَ الْقَلْبِ إِذْ يَصْفُوْ وَيَجْذَبُ لِلْعُلاَ) "Dangan sebab menyertai dia itu dihapus akan segala *khāṭir* dan akan *ghaflah* itu, daripada hati tatakala hening ia dan dihilakan akan dia bagi Yang Maha Tinggi". Seorang murid tidak boleh lagi disibukkan dengan hal-hal yang bersifat duniawi. Dia harus membersihkan hatinya dari segala dosa dan ketergantungan kepada selain Allah swt, sehingga cahaya *al-ma'rifah* bisa terpancar ke dalam hatinya.[127]

Kebeningan hati saat memasuki ritual *sulūk* ini digambarkan sebagai kebeningan yang tidak sedikitpun ada campuran/*idh yaṣfū* (إِذْ يَصْفُوْ). Kata *yaṣfū* (يَصْفُوْ) berasal dari kata *ṣafā* (صَفَا) yang berarti bersih dan bebas dari segala bentuk cemar sekecil apapun.[128] Dalam pengertian leksikal, kebersihan dalam bentuk *ṣafā* (صَفَا) lebih tinggi dari kebersihan dalam bentuk *khalaṣa* (خَلَصَ). Kata *khalaṣa* adalah bersih setelah sebelumnya tercemar dan setelah dibersihkan masih ada peluang akan tercemar kembali.[129] Sedangkan bersih dalam bentuk *ṣafā* adalah bersih yang tidak pernah tercemar sebelumnya dan tidak akan tercemar setelahnya. Oleh karena itu, dalam konteks ini kata *ṣafā* lebih tepat diartikan dengan bening. Dalam tradisi lisan masyarakat Arab, kata *ṣafā* biasa digunakan untuk menggambarkan air yang bersih dan sangat bening.

Begitulah gambaran hati *sālik* yang bisa mendapatkan *al-ma'rifah* dan memperoleh kenikmatan rohani berhubungan dengan Allah swt. Artinya seseorang yang ingin merasakan nikmatnya hubungan dengan Allah swt, maka hendaklah dia selalu menjaga

[127] Jalal al-Din, *Rahasia Mutiara al-Ṭarīqah al-Naqshabandiyah,* 33-38.

[128] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 2428.

[129] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 1227.

kebersihan dan kesucian hatinya.[130] Jika seseorang suka berbuat dosa, sekalipun setelah melakukannya dia kembali bertaubat maka selamanya dia tidak akan pernah merasakan nikmatnya berhubungan dengan Allah swt. Ketakutan dalam mendekati dosa menjadi syarat mutlak kebahagiaan hidup di dunia bisa diperoleh seorang hamba. Rasa takut dan sikap seperti inilah yang tentu saja sangat diperlukan dalam konteks kehidupan masa kini yang sudah sangat didominasi oleh sikap materialistis dan cenderung hedonis. Bahwa hidup tidak hanya sekedar kebahagian materi, namun lebih utama dari itu semua bahwa hidup adalah kebahagiaan rohani. Hal-hal yang bersifat materi sedikitpun tidak akan mendatangkan kebahagiaan rohani, jika jalan yang dilalui saat memperolehnya adalah dosa dan kemaksiatan.

Dari penjelasan ini terlihat betapa ide dan gagasan sufistik yang diajarkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah bentuk dari upayanya dalam melakukan modifikasi dan reformulasi terhadap ajaran tarekat Naqshabandiyah yang pernah dicetuskan para Syaikh tarekat ini di Persia maupun juga Haramain. Dalam konteks ini terlihat upaya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi melakukan kontekstualisasi serta mengupayakan lokalitas terhadap sebagian konsep ajaran tarekat Naqshabandiyah di Nusantara. Upaya lokalitas ajaran tersebut dilakukan dengan memperhatikan konteks temporal dan spasial masyarakat, pada saat dia melakukan format ulang terhadap sebagian ajaran tarekat Naqshabandiyah di Nusantara. Dalam kerangka inilah kemudian menjadi sesuatu yang tepat jika dikatakan bahwa ide dan gagasan sufistiknya adalah sesuatu yang osrisinal dalam artian tidak sepenuhnya menjiplak konsep ajaran yang pernah dicetuskan guru-guru tarekat Naqshabandiyah yang pernah ada atau ajaran yang telah dikembangkan sebelumnya di kawasan di Timur Tengah.

[130] Ajaran inilah yang menjadi salah satu ajaran pokok al-Ghazālī dalam mencari ilmu dalam rangka menemukan kebenaran yang hakiki yaitu Allah swt. Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Fātiḥat al-'Ulūm* (Miṣr: Al-Maṭba'ah al-Ḥusayniyah al-Miṣriyah, 1322 H), 56.

BAB V
ORISINALITAS GAYA BAHASA TEKS-TEKS NAZAM SYAIKH ISMA'IL AL-MINANGKABAWI

Seperti dijelaskan pada bagian sebelumnya, bahwa seorang pujangga setelah menemukan ide dan gagasanya, langkah berikutnya adalah memilih kata untuk dirangkaikan menjadi untaian kalimat atau bait-bait yang indah. Untaian kata-kata ini dipilih dan disusun sedemikian rupa, sehingga benar-benar dianggap bisa mewakilkan apa yang hendak disampaikan seorang pujangga daripada apa yang difikirkan, dirasakan atau dialaminya. Namun demikian, satu hal yang pasti bahwa betapapun telitinya seorang pujangga memilih kata dan menyusun untaian kalimatnya, tetap saja rangakaian kata dan kalimat itu tidak bisa persis mewakili fikiran, perasaan dan pengalamannya. Oleh karena itulah, seorang pujangga akan berupaya mengerahkan kemampuannya untuk melakukan manipulasi kata dan ungkapan, sehingga bisa mendekati apa yang hendak disampaikannya. Penggunaan kata dan ungkapan yang penuh simbol dan kiasan menjadi sesuatu yang harus dilakukan oleh seorang pujangga. Dalam konteks inilah penulis akan mencoba mengahadirkan pada bagian ini bagaimana pilihan kata, gaya kalimat, bentuk bahasa simbolik dan kiasan, gaya imajinasi serta pilihan ritme dan rima dalam puisi sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam kerangka menjelaskan orisinalitas stilistikanya sekaligus menegaskan otoritas dan kapasitasnya dalam percaturan kesusasteraan Arab di Nusantara dan dunia Islam.

A. Stilistika Diksi dan Kalimat (*Ikhtiyār al-Alfāẓ wa Tarākīb al-Jumal*).

1. Gaya Diksi (*Ikhtiyār al-Alfāẓ*).

Diksi atau pilihan kata/*ikhtiyār al-alfāẓ* (اِخْتِيَأْر الْأَلْفَاظِ) adalah salah satu unsur pokok dalam membentuk dan melahirkan keindahan sebuah karya sastra baik tulisan maupun lisan. Kata (*al-alfāẓ*) pada hakikatnya merupakan perwujudan daripada apa yang difikirkan atau yang dirasakan seorang pembicara, penulis atau seorang pujangga. Dalam konteks puisi, seorang pujangga tentu saja akan sangat cermat dalam memilih dan menempatkan kata-kata tersebut dalam susunan kalimatnya. Hal itu disebabkan bahwa seorang penyair atau pujangga haruslah mempertimbangkan berbagai hal sebelum menentukan pilihan kata, seperti maknanya dalam konteks kalimat, komposisi bunyi dalam rima dan irama, posisi kata dalam konteks keseluruhan puisi dan seterusnya. Oleh karena itu, seorang penyair tidak hanya mempertimbangkan pilihan kata yang tepat dalam kalimat, namun juga harus mempertimbangkan kekuatan dan "daya magis" dari kata yang dipilihnya tersebut. Sehingga, kata yang dipilih oleh seorang penyair seperti dalam puisinya, kemudian cenderung bersifat absolut dan tidak tergantikan oleh kata lain, walaupun secara leksikal memiliki arti yang sama. Hal itu dikarenakan, bahwa pilihan kata tersebut akan sangat menentukan komposisi kata lainya dalam konstruksi keseluruhan puisi.[1]

Nilai estetis dari sebuah kalimat sangat tergantung kepada adanya hubungan satu kata dengan kata lainnya, baik sebelum maupun sesudahnya. Dalam satu peristiwa, sebuah kata akan terasa indah dan pada peristiwa yang lain akan terasa kurang atau bahkan jauh dari kata indah. Keindahan suatu kata akan sangat ditentukan oleh kata lain yang menyertainya.[2] Begitulah yang diperlihatkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam karya-karya puisinya ini yang ternyata sangat mempertimbangkan pilihan kata dengan baik untuk menyampaikan ide dan gagasan sufinya. Hal itu bisa terlihat dari beberapa contoh bait berikut.

---

[1] Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi* (Jakarta: Erlangga, 1987),72-73.

[2] Mahdī 'Allām, *al-Naqd wa-al-Balāghah* (al-Qāhirah: Wizārat al-Tarbiyah wa-al-Ta'līm, 1961), 22. Lihat juga Fathurrahman Rauf, *Syair-Syair Cinta Rasul: Studi Taḥlīly atas Corak Sastra Kasidah Burdah Karya al-Busīry* (Jakarta: Puspita Press, 2009), 230-231.

5

فَمَنْ سَأَلَ الْمَوْلَى بِهِمْ مُتَوَسِّلاَ * فَمَاحَرُمَ الْأَفْضَالَ مِنْهُ تَفَضُّلاَ

Maka siapa-siapa yang memohon ia akan Tuhan padahalnya mengambil *tawassul* dangan mereka itu*
maka tiadalah putus ia akan karunia daripada-Nya akan sempurna karunia[3]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berusaha memilih kata dengan bunyi dan nada yang serasi. Misalnya, kata *al-mawlá* (الْمَوْلَى) "Tuhan" yang disandingkan dengan kata *mutawassilā* (مُتَوَسِّلاَ) "mengambil tawassul", di mana keduanya memiliki keserasian bunyi baik dari segi jumlah huruf yang membentuk keduanya maupun bunyi akhirnya. Begitu juga, kata *al-afḍāla* (الْأَفْضَالَ) "karunia" yang disandingkan dengan kata *tafaḍḍalā* (تَفَضُّلاَ) "sempurna karunia", di mana kedua kata yang dipilih juga memiliki kesamaan bunyi dan keserasian ungkapan sehingga menambah rasa estetika bait ini.

Demikian juga pengulangan kata *a'lá* (أَعْلَى) "atas" dan *asfalā* (أَسْفَلاَ) "bawah" dalam bait berikut.

136

وَأَنَّ لَهَا نِصْفَيْنِ أَعْلَى وَأَسْفَلاَ * فَلِلْأَمْرِ خُذْ أَعْلَى وَلِلْخَلْقِ أَسْفَلاَ

Dan bahwasanya baginya itu daripada *niṣfu* satu atas dan satu terkebawah *
maka bagi *'ālam al-amr* itu ambil olehmu akan yang teratas dan bagi *'ālam al-khalqi* itu akan yang terkebawah.[4]

Kedua kata ini bisa saja diganti dengan kata lain yang sama artinya seperti mengganti dengan kata *fawqa* (فَوْقَ) untuk kata *a'lá* (أَعْلَى) yang artinya sama "di atas". Begitu juga kata *taḥta* (تَحْتَ) diganti dengan kata *asfalā* (أَسْفَلاَ) yang artinya sama "di bawah". Akan tetapi, pemilihan kedua kata itu dirasakan lebih estetis dari segi bunyi karena memiliki kesamaan *al-rawī,*[5] yaitu *al-rawī al-lāmī* (الروي اللامي). Di samping itu, kedua kata yang digunakan tidak bisa

[3] Naskah *al-Manhal*, 1.

[4] Naskah *al-Manhal,* 21.

[5] *Al-rāwī* adalah huruf terakhir dari sebuah bait yang denganya sebuah *qaṣīdah* disebut atau diberi nama. Lihat Maḥmūd Muṣṭafá, *Ahdā al-Sabīl ilá 'Ilmay al-Khalīl al-'Arūḍ wa-al-Qāfiyah* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1996), 116. Lihat juga Muḥammad 'Alī al-Hāshimī, *al-'Arūḍ al-Wāḍiḥah wa-'Ilm al-Qāfiyah* (Dimashq: Dār al-Qalam, 1991), 136.

digantikan oleh kata lainnya walaupun memiliki arti sama karena keduanya memiliki subtansi makna yang lebih dalam.[6]

Selain pilihan kata untuk maksud estetika dan keindahan bunyi, ketepatan pesan yang hendak disampaikan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam pilihan kata-kata tersebut dalam bait-baitnya juga menjadi sesuatu yang tidak kalah pentingnya. Misalnya terlihat pada bait berikut.

230

لَا تَنْقُصَنْ عَنْ خَمْسَةِ اَلاَفِ * فِي الْمَلَّوَيْنِ وِرْدَكَ الْمُعَافِي

Jangan engkau kurangkan daripada lima ribu kali *
dalam sari semalam wirid engkau yang kekalan[7]

Bait ini adalah salah satu ungkapan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang menjelaskan tentang ajaran zikir *ism al-dhāt*. Zikir *ism al-dhāt* adalah zikir dalam hati berupa menyebut nama *Allāh* (الله) yang jumlahnya tidak kurang dari lima ribu kali dalam sehari dan semalam. Walaupun jumlah zikir tersebut dibatasi dalam ukuran lima ribu kali/*khamsat alāf* (خَمْسَةِ اَلاَفِ), akan tetapi jumlah tersebut bukanlah dalam bentuk terbatas. Bahkan, jumlah zikir tersebut tidak

---

[6] Dalam beberapa kamus Arab dijelaskan betapa kata *fawqa* (فَوْقَ) tidak bisa menggantikan kata *a'lá* (أَعْلَى) walaupun sama-sama berarti di atas. Begitu juga dengan kata *taḥta* (تَحْتَ) yang tidak bisa menggantikan kata *asfalā* (أَسْفَلاَ) secara persis, walaupun arti keduanya sama di bawah. Disebutkan bahwa:

وَأَنَّ أَعْلَى الشَّيْءِ مِنْهُ يُقَالُ هُوَ فِي أَعْلَى النَّخْلَةِ يُرَادُ أَنَّهُ فِي نِهَايَةِ قَامَتِهَا، وَتَقُوْلُ السَّمَاءُ فَوْقَ الْأَرْضِ فَلاَ يَقْتَضِي ذَلِكَ أَنْ تَكُوْنَ السَّمَاءُ مِنَ الْأَرْضِ، وَأَعْلَى يَقْتَضِي أَسْفَلَ، وَفَوْقَ يَقْتَضِي تَحْتَ. وَأَسْفَلَ الشَّيْءِ مِنْهُ وَتَحْتَهُ لَيْسَ مِنْهُ أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُقَالُ وَضَعْتُهُ تَحْتَ الْمَكْتَبِ وَلَا يُقَالُ وَضَعْتُهُ أَسْفَلَ الْمَكْتَبِ بِهَذَا الْمَعْنَى وَيُقَالُ أَسْفَلَ الْبِئْرِ وَلاَ يُقَالُ تَحْتَ الْبِئْرِ.

Artinya: Kata *'alā* (علا) digunakan untuk menunjukan keberadaan di puncak sesuatu, sebagaimana dikatakan "dia berada di atas (puncak) pohon korma" maksudnya dia berada di ujung paling atas dari pohon korma. Sementara *fawqa* (فوق) digunakan untuk menunjukan susuatu yang berada di atas yang lain, seperti dikatakan "langit di atas bumi", bukan berarti langit berada di puncak bumi. Begitu juga dengan kata *asfala* (أسفل) dan *taḥta* (تحت) sebagai lawan dari kedua kata tersebut. Di mana *taḥta* (تحت) "di bawah" merupakan bagian dari sesuatu, sehingga dalam kalimat biasa disebut *waḍa'tuhu taḥta al-maktab* (وضعته تَحْتَ الْمَكْتَبِ) "saya meletakkannya di bawah meja". Sedangkan di bawah dalam ungkapan *asfala* (أسفل) tidak merupakan bagian dari sesuatu itu. Sehingga, tidak dikatakan dalam kalimat *waḍa'tuhu asfala al-maktab* (وضعته أَسْفَلَ الْمَكْتَبِ) "saya meletakanya di bawah meja". Sebagaimana tidak sebutkan *taḥta al-bi'r* (تَحْتَ الْبِئْرِ) "di bawah sumur", tetapi selalu disebutkan *asfala al-bi'r* (أَسْفَلَ الْبِئْرِ) "di bawah sumur". Lihat Rafael Nakhlah al-Yasūʿī, *al-Munjid fi al-Mutarādifāt wa-al-Mutajānisāt* (Beirut: Dār al-Mashriq,1986), 154 dan 157.

[7] Naskah *al-Manhal,* 34

bisa dan tidak boleh dibatasi dalam jumlah dan ukuran tertentu. Begitulah pesan tersirat yang hendak disampaikan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dari pemilihan kata *al-mallawayn* (الْمَلَّوَيْنِ) yang diartikan dengan sehari dan semalam. Kata sehari dan semalam dalam konteks bahasa formal dan lebih populer digunakan adalah kata *yawman wa-laylan* (يوما وليلا). Namun, pemilihan kata *al-mallawayn* ini untuk menyebutkan sehari semalam bukanlah tanpa makna dan pesan di dalamnya. Kata *al-mallawayn* berasal dari kata *malā* (ملا) dan *yamlū* (يملو) yang secara harfiyah berarti "memenuhi sesuatu".[8] Dengan menyebutkan kata *al-mallawayn* ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi hendak menyampaikan pesan bahwa betul bagi seorang *sālik*, zikir *ism al-dhāt* dibatasi sebanyak lima ribu kali, namun zikir lima ribu kali tersebut hanyalah zikir dalam bentuk minimal. Sementara itu, zikir yang semestinya adalah dalam bentuk yang tidak terbatas yaitu pada semua waktu dan tempat haruslah diisi dan dipenuhi oleh kegiatan zikir. Akan tetapi, pesan tersebut hanya bisa dipahami secara tersirat bagi yang sudah memiliki tingkat pemahaman dan pengamalan yang sudah cukup tinggi, karena pesan yang lugas dan tegas bagi kelompok pemula dipahami dari angka lima ribu kali. Begitulah terlihat kejeniusan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam memilih dan menempatkan kata sesuai maksud dan pesan yang hendak disampaikan.

Dalam kesempatan lain, terlihat sisi unik dari kreatifitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam pilihan kata pada gubahan bait-baitnya. Di mana dalam beberapa gubahannya terdapat beberapa pilihan kata yang tidak lazim dan biasa dilakukan oleh para pujangga Arab semenjak masa lalu. Misalnya terlihat pada pemilihan dan penggunaan kata *ayḍan* (أَيْضًا) "juga" dalam beberapa bait syairnya. Gambaran tersebut di antaranya seperti dalam kutipan bait-bait berikut.

151

يَسُمَّي كَذَا أَيْضًا بِدَائِرَةِ الظِّلاَلِ * أَعْنِيْ لِلْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ كَمَا انْجَلاَ

Dinamai akan dia pula dangan *dā'irah* segala bayang-bayang*
artinya bagi segala *asmā'* dan segala sifat seperti yang telah nyata ia[9]

[8] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,*4273.

[9] Naskah *al-Manhal*, 23.

160

وَفِيْهَا انْتَشَىَ ذَوْقٌ وَشَوْقٌ وَغَيْبَةٌ * وَسُكْرٌ والْإِسْتِغْرَاقُ أَيْضًا تَحَصَّلاَ

Dan pada ialah terbit *dhawq* dan rindu dan *ghaybah** dan mabuk dan karam pula hasil ia[10]

161

وَأَيْضًا بَدَا سِرُّ الْمَعِيَّةِ هَهُنَا * وَلِلْبَعْضِ تَوْحِيْدُ الْوُجُوْدِ بِهَا انْجَلاَ

Dan pula nyatalah rahasia *ma'iyah* itu di sana* dan bagi setengah daripada *awliyā' tawhīd al-wujūd* dangan ia itu nyata ia[11]

197

وَمِنْ ثَمَّ أَيْضًا بِالْعِنَايَةِ تَرْتَقِيْ * مِنْ أَوْجِ حُضُوْرِ الذَّاتِ مَرقَي مُبَجَّلاَ

Dan disana itu pula dangan tolong Allah naik engkau * daripada tinggi *huḍūr* Zat akan tempat naik yang dibesarkan[12]

Para penyair Arab semenjak masa lalu, selalu menghindari penggunaan kata *ayḍan* (juga) dalam bait-bait puisi mereka. Dan memang pada kenyataannya tidak pernah ditemukan kata *ayḍan* dalam bait-bait puisi atau gubahan *al-qaṣīdah* karya para pujangga dan sastrawan Arab, terutama puisi-puisi Arab pada masa klasik. Hal itu dikarenakan dalam pandangan atau anggapan para pujangga Arab, kata *ayḍan* tidak cocok ditempatkan dalam rangkaian kata sebuah karya sastra baik puisi maupun prosa. Kata *ayḍan* hanya digunakan oleh kalangan ilmuwan dalam konteks bahasa akademis.[13] Oleh karena itu, dalam konteks ini sepertinya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ingin mendobrak tradisi yang sudah lama berlaku dalam dunia puisi Arab dengan mencoba memasukan kata-kata yang tidak lazim digunakan, bahkan kata yang selama ini dianggap tidak pantas atau tidak cocok digunakan dalam konteks bahasa kreatif, salah satunya dengan mempergunakan kata *ayḍan*.

Pada kesempatan berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menghadirkan sensasi estetika lain dalam untaian baitnya melalui upaya pemilihan dua kata yang sama, tetapi dalam makna yang bertolak belakang. Hal itu seperti dalam bait berikut.

275

وَرُبَّمَا يُوْرِثُكَ الْكُشُوْفَا * وَيَخْرُقُ الْحُجُبَ وَالْكُشُوْفَا

Dan terkadang mempusakai ia akan dikau akan segala *kushūf** dan mencarak-carak ia akan sekalian hijab dan akan kalam.[14]

[10] Naskah *al-Manhal,* 24
[11] Naskah *al-Manhal,* 24.
[12] Naskah *al-Manhal*, 30.
[13] Fathurrahman Rauf, *Syair-Syair Cinta Rasul,* 231.
[14] Naskah *al-Manhal*, 41.

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memilih dua kata dalam wujud dan format yang sama dalam arti yang berlawanan. Pola kata seperti ini dalam istilah bahasa Arab biasa disebut dengan istilah *al-ṭaḍād* (اَلتَّضَادُ) *"antonim"*. Kedua kata tersebut adalah kata *al-kushūfā* (اَلْكُشُوْفَا) yang terdapat pada ujung *al-shatr al-awwal/al-'arūḍ* (العروض)[15], di mana kata ini diartikan dengan "terbukanya hijab". Maksudnya adalah bahwa dengan *al-kushūfā* ini seorang sufi bisa melihat Tuhan dengan segala kebesaran-Nya. Sementara pada bagian penghujung *al-shatr al-thānī/al-'ajz* (العجز)[16] dari bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kembali menggunakan kata yang sama yaitu *al-kushūfā* untuk arti yang berlawanan yaitu "tertutup" atau "kegelapan".[17]

Al-kashshāf (الكشاف) menurut kaum sufi adalah melihat hal yang ghaib dan menyaksikannya dengan jelas. Prinsipnya *al-kashshāf* merupakan penyaksian mata hati dan pengalaman rasa terhadap suasana ghaib dan hal-hal yang berhubung dengan ketuhanan. Walaupun sufi menyaksikan dan merasakan hal yang bersifat ketuhanan, tetapi apa yang disaksikannya itu bukanlah Tuhan. Apa yang dibukakan kepada sufi itu adalah ibarat kunci yang berfungsi membuka pintu *al-ma'rifat* untuk mengenali Tuhan. *Al-kashshāf* tahap tertinggi hanyalah pengalaman rasa tanpa penyaksian tentang hal ketuhanan itu. Pengalaman rasa/*al-dhawq* (الذوق) tanpa penyaksian membawa sufi berma'rifat tentang Allah swt. *Al-ma'rifat* cara seperti ini menimbulkan pemahaman akan hakikat Tuhan yang tidak akan mampu diuraikan secara verbal oleh yang merasakan atau

---

[15] *Al-'arūḍ* adalah kata terakhir dari *al-ṣadr* (penggalan pertama sebuah bait). Lihat Aḥmad al-Hāshimī, *Mīzān al-Dhahab fī Ṣinā'at Shi'r al-'Arab* (Beirut: Maktabat Dār al-Beirūtī, 2006), 32. Lihat juga al-Khaṭīb al-Tibrīzī, *Kitāb al-Kāfī fi al-'Arūḍ wa-al-Qawāfī* (al-Qāhirah: Maktabat al-Khanjī, 1994), 20.

[16] *Al-'ajzu* adalah kata terakhir dari *al-ḍarb* (penggalan kedua sebuah bait). Lihat Aḥmad al-Hāshimī, *Mīzān al-Dhahab fi Ṣinā'at Shi'r al-'Arab*, 32. Lihat juga al-Khaṭīb al-Tibrīzī, *Kitāb al-Kāfī fi al-'Arūḍ wa-al-Qawāfī*, 20.

[17] Karena dalam kosa kata bahasa Arab gerhana matahari yang menyebabkan kegelapan disebut dengan istilah *al-kusūfā* (اَلْكُسُوْفَا) yang dalam beberapa dialek disebut *al-kashūfā* (اَلْكُشُوْفَا). Kata *al-kushūfā* terkadang juga digunakan untuk makna sesuatu yang terhalang dinding sekalipun ini penggunaan yang sangat jarang sekali, karena memang makna aslinya selalu digunakan untuk arti terbuka atau tersingkap. Lihat Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 3884.

mengalaminya tersebut. Inilah maksud kata *al-kushūfā* yang kedua dalam akhir bait/*al-ḍarb* (الضرب) tersebut yang berarti "tertutup". Artinya semakin seorang sufi merasakan *al-kushufā* (الْكُشُوْفَا) "terbuka bersama Tuhan", maka semakin *al-kushūfā* (الْكُشُوْفَا) "gelap" baginya menceritakan hakikat Tuhan yang dilihat atau dirasakannya itu.[18] Hal itu disebabkan bahwa apa yang dialami atau dirasakannya dari kondisi *al-kashshāf* tersebut, tidak akan bisa dijelaskan dengan kata-kata atau tidak akan mampu dimengerti oleh siapapun, kecuali hal itu akan dapat dimengerti bagi yang sudah pernah mengalami atau ikut marasakannya pula. Ibarat rasa manis pada gula, di mana semakin seseorang merasakan manisnya gula itu, maka semakin tidak mampu dia menceritakannya dengan kata-kata kepada orang lain. Seorang yang benar-benar merasakan manisnya gula, dia hanya bisa terdiam sebagai wujud ceritanya dan itulah pengenalan yang sebenarnya tentang sesuatu yang dirasakan, yakni ketika ia tidak lagi mampu diceritakan. Pilihan kedua kata tersebut dalam bentuk antonim (*al-ṭaḍād*), sejatinya adalah bukan saja untuk maksud keindahan dan keserasian ritme dan rima, namun juga memiliki maksud tertentu sesuai dengan konteks pesan yang hendak disampaikan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.

Pada sisi lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga melakukan pilihan kata yang sama untuk maksud yang berbeda, akan tetapi tidak

[18] Dalam konteks ini, terdapat bait yang agaknya tepat menjelaskan apa yang dimasudkan dengan kedua kata *al-kashshāf* dalam bait di atas. Penjelasannya seperti dalam bait berikut.

203

فَشَأْنُ مَنْ تَقَدَّسَتْ أَسْرَارُهُ * بِعَجْزِهِ عَنْ دَرْكِهِ إِقْرَارُهُ

Maka pekerjaan mereka yang telah suci segala rahasianya*
dangan lemahnya daripada pendapat akan dia ikrarnya
(Naskah *al-Manhal,*31).

Maksud dari bait ini adalah ketidakmampuan seorang hamba mengenal Tuhan yang Maha Suci, itulah pengenalan yang sesungguhnya. Ungkapan bait ini adalah penjabaran lebih lanjut dari apa yang pernah dikatakan Abū Bakar al-Ṣiddīq dalam sebuah ungkapannya yang sangat populer.

اَلْعَجْزُ عَنْ دَرْكِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ * وَالْبَحْثُ عَنْ ذَاتِهِ كُفْرٌ وَإِشْرَاكٌ

Artinya: Ketidakmampuan mengenal Tuhan, sesungguhnya itulah pengenalan terhadap-Nya. Sebab, membahas tentang Zat-Nya adalah kekufuran dan kemusyrikan. Lihat Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad Miyārah al-Mālikī*, al-Durr al-Thamīn wa-al-Mawrid al-Ma'īn Juz 1* (Miṣr: Sharikah wa-Maṭba'ah Muṣṭafá al-Bābī al- Ḥalabī, 1954), 30. Lihat juga Yūsuf al-Qarḍawī, *al-'Aql wa-al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm* (al-Qāhirah: Maṭba'at al-Madanī, 1996), 177.

dalam konteks berlawanan makna (antonim). Demikian seperti telihat dalam bait berikut.

299

كَذَالِكَ الْقُطْبُ الشَّرِيْفُ مُصْطَفَى * الْعَيْدْرُوْسِ مِنْ سِلْسِيْلِ الْمُصْطَفَى

Demikian lagi *Quṭub* yang *sharīf* sayyid muṣṭafá *
yang 'Aydrūs yang sanya daripada keturununan Nabi yang dipilih.[19]

Kata *muṣṭafá* (مُصْطَفَي) pada *al-'arūḍ* atau penghujung penggalan pertama (*al-shatr al-awwal*) bait di atas, dimaksudkan sebagai nama seorang Syaikh dan tokoh ulama Nusantara asal Hadramaut bernama Sayyid Muṣṭafá al-'Aydarusī.[20] Sedangkan kata *al-muṣṭafá* (الْمُصْطَفَي) dalam *al-'ajz* atau penghujung penggalan kedua (*al-shatr al-thāni*) pada bait ini, dimaksudkan adalah nabi Muhammad saw. Kata *al-muṣṭafá* (الْمُصْطَفَي) adalah dimaksudkan menyebutkan sifat nabi Muhammad saw sebagai manusia pilihan (الْمُصْطَفَي). Oleh karena itulah, dalam penulisan kedua kata ini sengaja dibedakan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan pilihan bentuk indifinit/*al-nakirah* (النكرة) dan difinit/*al-ma'rifah* (المعرفة). Dalam konteks ini, di mana untuk nabi Muhammad saw sengaja ditulis dalam bentuk definit/*al-ma'rifah,* yaitu *al-muṣṭafá* (الْمُصْطَفَي) dengan menggunakan *al-alif* dan *al-lām* (ال). Hal itu bertujuan untuk menunjukan defenitifnya sifat pilihan itu, jelas dengan *hujjah* yang kuat, serta tidak terbantahkan karena didukung mu'jizat yang nyata dan seterusnya. Sedangkan, Syaikh al-'Aydrūsī yang dalam pengakuannya mendapat kemulian dan *al-karāmah* karena mengkalim silsilahnya bersambung dengan Rasulullah saw, sengaja diungkapkan dalam bentuk indefinit/*al-nakirah,* yaitu *muṣṭafá*

[19] Naskah *al-Manhal,* 44.

[20] Seperti telah disebutkan sebelumnya, bahwa yang dimaksud Sayyid Muṣṭafá 'Abd Allāh ibn Syaikh al-Aydarūs (w. 1609 M), seorang tokoh Islam asal Hadramaut yang dikenal sebagai kakek buyut Tun Habib Abdul Majid, bendahara kerajaan Johor-Pahang Malaysia. Keturunannya kemudian memerintah beberapa wilayah kerajaan di Johor dan Negeri Sembilan Malaysia serta Kepulauan Riau di Indonesia. Sayyid Muṣṭafá 'Abd Allāh ibn Syaikh al-Aydarūs merupakan salah satu pemukim Arab Haḍramī yang awal di Aceh, dan kemudian diangkat menjadi pemimpin keagamaan di kerajaan Aceh pada masa sultan Alauddin Mansur Syah (1577-1585 M), hingga keturunannya kemudian juga dianggap sebagai orang suci dan keramat. Lihat C. Snouck Hourgronje, *The Achehnese* diterjemahkan oleh Ng. Singarimbun*, Aceh di Mata Kolonialis,* (Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985), 338. Lihat juga Syaikh Jalaluddin, *Rahasia Mutiara Tarekat Naqsyabandi,* (Bukittinggi: Partai Politik Umat Islam (PPTI), 1950), 57.

(مُصْطَفَي) tanpa menggunakan *al-alif* dan *al-lām* (ال). Hal itu dimasudkan untuk menunjukan bahwa sifat pilihan itu belum tentu benar dan tidak ada kepastian, karena tidak ada bukti yang kuat bahwa silsilahnya bersambung kepada Rasulullah saw.[21] Sehingga, kata *muṣṭafá* (مُصْطَفَي) "pilihan" yang pertama dalam dalam bait di atas adalah bentuk penghormatan yang bersifat umum dan belum jelas. Sedangkan kata *al-muṣṭafá* (الْمُصْطَفَي) "pilihan" yang kedua dalam bait tersebut diungkapkan dalam bentuk pujian dan kehormatan yang berbentuk khusus, jelas dan pasti karena yang dimaksud adalah nabi Muhammad saw.

Dalam konteks lain, pola pemilihan kata seperti ini dalam ilmu *balāghah* bisa juga disebut dengan istilah *al-tawriyah* (التورية). *Al-tawriyah* dimaksud adalah penggunaan suatu kata yang mempunyai makna ganda, makna pertama dekat dan jelas akan tetapi makna itu bukan yang dimaksud, sedangkan makna kedua adalah makna jauh dan tersembunyi, akan tetapi makna itulah yang dimaksud.[22]

Di lain pihak, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menghadirkan pilihan kata yang sama, tetapi dalam maksud yang berbeda karena perbedaan *ḥarakat*nya. Hal itu terlihat seperti dalam ungkapan berikut.

276

وَيَرْفَعُ النِّقَابَ عَنْ وَجْهِ الْمُنَى * فَتَرْتَقِيْ هُنَا وَتَلْتَقِي الْهَنَا

Dan mengangkat ia akan tutup daripada muka yang disenghaja*
maka naiklah engkau di sini dan dan bertemu engkau akan kesedapan itu[23]

Kata *hunā* (هُنَا) "di sini" dan kata *al-hanā* (الْهَنَا) "kesedapan/ enak", adalah dua kata yang secara morfologi memiliki bentuk sama. Perbedaannya hanya ditentukan oleh harkat huruf *al-hā'* (ه). Di mana, jika diberikan *ḥarakat al-ḍammah* (ُ), sehingga katanya menjadi *hunā* (هُنَا), maka artinya adalah "di sini" yang menunjukan makna

[21] Lihat Ibn 'Umar ibn 'Īdrūs, *'Aqd al-Yawāqid al-Jawhariyah wa-Samṭ al-'Ayn al-Dhahabīyah bi-Dhikr Ṭarīq al-Sādāt al-'Alawīyah Juz 1* (Miṣr: Maṭba'at al-'Āmirah al-Sharafīyah, 1317 H), 98-99.

[22] Lihat Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badī'* (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣrīyah, tt), 300-301. Lihat juga Muṣṭafá al-Ṣāwī al-Ḥāwī, *al-Balāghah al-'Arabīyah: Ta'ṣīl wa-al-Tadjīd* (al-Iskandarīyah: Mansha'at al-Ma'ārif, 1985), 180-181.

[23] Naskah *al-Manhal,* 41.

tempat.[24] Jika huruf *al-hā'* (ه) diberikan *ḥarakat al-fatḥah* (هَ), sehingga dibaca *hanā* (هَنا), maka artinya menjadi "sedap" yang menunjukan terhadap rasa makanan atau minuman tertentu.[25] Pemilihan kedua kata ini dalam satu bait, bukan hanya untuk menambah rasa estetika gubahan bait, namun juga membuktikan kepiawaian Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam memilih dan menyusun kata, sehingga menjadi bait dengan cita dan rasa bahasa yang sangat tinggi. Walaupun dalam konteks ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi harus menghilangkan aspek formalistiknya sebuah kata, demi menemukan keseimbangan dan keserasian bunyi. Hal itu disebabkan bahwa kata *al-hanā* (الْهَنَا) semestinya ditulis dengan menggunakan huruf *al-hamzah* (ء) di akhirnya, yaitu *al-hanā'* (الْهَنَاءُ), karena asal katanya adalah *hana'a* (هَنَأَ).[26] Namun demikian, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sepertinya lebih mementingkan keindahan bunyi daripada struktur penggunaan bentuk formalnya sebuah kata. Begitu juga misalnya, pemilihan kata *fa-tartaqī* (فَتَرْتَقِي) dan *wa-taltaqī* (وَتَلْتَقِي) yang menggambarkan upaya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan keseimbangan pola kata dan bunyi dalam bait. Di mana, hal ini juga menjadi bukti shahih kemampuan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam menyusun bait dengan cita rasa keindahan berdasarkan pilihan kata serta penempatannya dalam susunan kalimat dengan nilai estetika yang tinggi.

Dalam konteks lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga berupaya menghadirkan pilihan kata yang bukan hanya berdekatan bunyi tetapi juga berdekatan arti. Demikian itu seperti terlihat dalam bait berikut.

160

وَفِيْهَا انْتَشَيءَ ذَوْقٌ وَشَوْقٌ وَغَيْبَةٌ * وَسُكْرٌ والْاِسْتِغْرَاقُ أَيْضًا تَحَصَّلاَ

Dan pada ialah terbit *dhawq* dan rindu dan *ghaybah**
dan mabuk dan karam pula hasil ia[27]

[24] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4712.

[25] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī al-Afrīqī al-Maṣrī al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4706.

[26] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4706. Lihat juga Luis Ma'lūf, *al-Munjid fi al-Lughah,* (Beirut: al-Matba'ah al-Katholikiyah, 1956), 874.

[27] Naskah *al-Manhal,* 24.

Dalam bait di atas kata *dhawq* (ذَوْقٌ) "rasa" dan *shawq* (شَوْقٌ) "rindu" bukan hanya berdekatan bunyi, sehingga terasa indah dan serasi jika diucapkan, tetapi keduanya juga memiliki kedekatan arti. Kedua kata ini dalam istilah ilmu bahasa disebut dengan *taṣāqub al-alfāẓ li-taṣāqub al-ma'ānī* (تَصَاقُبُ الْأَلْفَاظِ لِتَصَاقُبِ الْمَعَانِي).[28] Menurut teori yang berlaku dalam ilmu bahasa bahwa dua kata yang berdekatan bunyi maka secara prinsip akan memiliki arti yang berdekatan pula. Kata *dhawq* (ذَوْقٌ) secara harfiyah berarti rasa atau perasaan. Sementara, kata *shawq* (شَوْقٌ) yang berarti rindu pada intinya juga merupakan sesuatu yang dirasakan seseorang atau apa yang ada dalam perasaan seseorang.[29] Dalam kasus yang sama gaya tersebut juga ditemukan dalam bait lain, seperti berikut.

298

مُصَرِّحًا بِذَاكَ فِي الْفَتَوَي وَفِي * تَائِيَةٍ كُبْرَي فَرْجِعْ وَقْنِعَ

Padahalnya membari sharih dangan yang demikian itu di dalam *fatāwā* dan di dalam*

Tā'iyah yang besar maka *murāja'ah* olehmu dan ikut olehmu[30]

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyandingkan kata *fa-irji'* (فَرْجِعْ) dan kata *wa-iqni'* (وَقْنِعْ) yang bukan hanya berdekatan secara fonologi, namun juga secara semantik. Karena

[28] Maksudnya adalah bahwa kata yang hurufnya berdekatan (tidak sama persis), maka maknanya juga berdekatan. Misalnya, antara kata *hazza* dan *azza* (هَزَّ dan أَزَّ) yang artinya mengejutkan/*al-qalaq* (القلق) dan kegelisahan/*al-iz'āj* (الإزعاج). Begitu juga misalnya antara kata *qaṭafa* dan *qaṭa'a* (قطف dan قطع) yang juga mempunyai arti yang berdekatan, yaitu memotong dan memetik. Sehingga, dalam konteks memahami esensi makna kata perkata dapat dilakukan penelusuran terhadap kata-kata lain yang huruf-hurufnya sama atau berdekatan. Lihat Sukamta, "Ilmu Dalalah dan Problematika Makna dalam tradisi Studi Keislaman, http://sukamta.wordpress.com/2010/06/30/41/. (Diakses, 11 Agustus, 2013).

[29] Kedua kata ini sama dengan kata *kafar* (كفر) dan *ghafar* (غفر) yang berdekatan pengucapannya sekaligus memiliki arti yang sama pula, yaitu menutup. Lihat Luis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah* (Beirut: Al-Maṭba'ah al-Katholikiyah, 1956), 555 dan 691. Begitu juga misalnya kata antara *qadhar* (قذر), *madhar* (مذر) dan *'adhar* (عذر) yang sama-sama memiliki arti "kotoran". Lihat Aḥmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 910, 1100 dan 1320. Begitu juga kata *nabata* (نَبَتَ), *naba'a* (نَبع) dan *nabagha* (نَبَغَ) yang berarti tumbuh. Lihat Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisan al-'Arab,* 3274 & 3896. Dan banyak sekali dalam fenomena bahasa Arab kata-kata yang berdekatan bunyi, yang pada prinsipnya maknanya juga berdekatan.

[30] Naskah *al-Manhal*, 44.

kedua kata ini sama-sama bermuara maknanya pada arti "mengikuti".[31] Kata *fa-irji'* (فَارْجِعْ) secara harfiyah berarti kembali, sementara kata *wa-iqni'* (وَقْنِعْ) secara harfiyah berarti ridha dan puas. Kedua kata ini jelas tidak hanya memiliki kaitan secara fonologi, namun keduanya memiliki hubungan secara semantik. Di mana, adalah sudah menjadi sifat makhluk yang jika sudah merasa kenyang dan puas, maka ia akan segera kembali.

Berbeda dengan pola di atas, pada kesempatan lain Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga memilih kata yang berdekatan bunyi untuk arti yang berlawanan. Hal ini menunjukan betapa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memiliki kekayaan ungkapan dan kejeniusan dalam memilih kata-kata dalam setiap baitnya. Di antaranya seperti terlihat dalam bait berikut.

297

فَإِنَّهُ أَثْنَى عَلَيْهَا وَمَدَحَ * سِيْرَةَ أَهْلِهَا وَذَامَّ مَنْ قَدَحَ

Maka bahwasanya ia itu telah menyebut bagi ia atas *ṭarīqat* ini dan telah mamuji ia*
akan perjalanan ahlinya dan telah mencela ia akan siapa-siapa mencerca akan dia[32]

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi justru memilih dua kata yang berdekatan bunyi secara fonologi untuk mengungkapkan makna yang berlawanan. Di mana, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan kata *madaḥ* (مَدَحَ) yang berarti "memuji"[33] untuk kemudian disandingkan dengan kata *qadaḥ* (قَدَحَ) yang berarti "mencela atau mamaki".[34]

Selanjutnya dalam bait yang lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menghadirkan gaya ungkapan dengan melakukan pilihan kata yang sama dalam susunan kalimat yang berbeda untuk tujuan dan makna yang sama. Demikian itu sepeti terlihat dalam teks *Naẓm* dan teks *al-Manhal* berikut.

[31] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 1592 dan 3754.

[32] Naskah *al-Manhal,* 44.

[33] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4156

[34] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 3541.

2

ثُمَّ بِجِبْرِيْلَ فَبِالْمَصْدُوْقِ * خَيْرِ الْوَرَى طُرّاً فَبِالصِّدِّيْقِ

Kemudian dengan perantara Jibrīl maka dengan *al-Maṣdūq* * sebaik-sebaik manusia dari mereka semua maka dengan *al-Ṣiddīq*[35]

287

فَإِنَّهَا طَرِيْقَةُ الصِّدِّيْقِ * عَنِ النَّبِيِّ الصَّادِقِ الْمَصْدُوْقِ

Maka bahwasanya ia itulah *ṭarīqat* sayyidinā Abū Bakar Ṣiddīq * diterimanya dari pada Nabi yang benar lagi dibenarkan[36]

Dalam bait pertama yang terdapat dalam naskah *Naẓm,* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memilih kata *al-maṣdūq* (الْمَصْدُوْقِ) untuk menutup penggalan pertama dari bait/*al-shatr al-awwal* (الشطر الأول), dan kemudian memilih kata *al-ṣiddīq* (الصِّدِّيْقِ) untuk menutup penggalan kedua bait/*al-shatr al-thānī* (الشطر الثاني). Berbeda dengan itu, pada bait kedua dalam teks *al-Manhal* justru Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memilih gaya ungkapan sebaliknya. Di mana kata *al-ṣiddīq* (الصِّدِّيْقِ) ditempatkan pada *al-'arūḍ* (العروض), sedangkan kata *al-maṣdūq* (الْمَصْدُوْقِ) ditempatkan pada *al-ḍarb* (الضرب). Akan tetapi, dari segi maksud sesungguhnya kedua bait tersebut adalah sama, namun ini dilakukan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk menciptakan rasa estetis dalam pilihan dan penempatan kata dalam bait-bait yang ditulisnya.

Di sisi lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terlihat melakukan beberapa hal dalam konteks pilihan kata dan susunan kalimat/*ikhtiyār al-alfāẓ fī tarākib al-jumal* (اختيار الألفاظ فى تراكب الجمل), tidak banyak atau bahkan cenderung dihindari oleh para pujangga Arab. Ada beberapa pilihan kata Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang dianggap dalam konteks ilmu *balāghah* sebagai kata-kata yang memiliki cacat/*al-'uyūb* (العيوب) dan dipandang mengurangi kefasihan struktur atau ungkapan suatu gubahan puisi. Di mana para penyair Arab masa lalu melihat kefasihan suatu gubahan puisi, salah satunya dari pilihan kata. Jika terdapat kata-kata yang dianggap rusak dan memiliki cacat

[35] Naskah *Naẓm,* 1.
[36] Naskah *al-Manhal,* 43.

(*al-'uyūb)*, maka struktur puisi atau gaya kalimatnya dianggap tidak *al-faṣāḥah* (الفصاحة), karenanya sedapat mungkin untuk dihindari.[37]

Beberapa pilihan kata yang oleh pujangga Arab dianggap sebagai cacat (*al-'uyūb*) dan dimunculkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam karya ini adalah pemilihan beberapa kata yang menyalahi aturan konvesi perubahan kata/ *mukhālafat al-qiyās* (مخالفة القياس) tata bahasa formal. Di antaranya sebagaimana terlihat dalam beberapa bait berikut.

98

وَفِيْ جَانِبِ الْإِثْبَاتِ يُثْبِتُ ذَاتَهُ * مُلاَحِظَ مَوْجُوْدِيَّةِ الذَّاتِ مُجْلِلاَ

Dan pada pihak *ithbāt* itu meng *ithbāt* kan itu ia akan Zat Allah *ta'ālá* * padahalnya ingat akan *mawjūdīyah* Zat Allah jua padahalnya membesarkan dia[38]

Pengungkapan kata *mujlilā* (مُجْلِلاَ) dalam kalimat di atas adalah tidak tepat dalam konteks aturan morfologi (*'ilm al-ṣarf*). Di mana, kata yang memiliki dua huruf serupa yang berdekatan atau yang lazim disebut dengan istilah *al-muḍā'af* (المضاعف), harusnya dilebur ke dalam satu huruf/*al-idghām* (الادغام). Dengan demikian, kata ini semestinya menjadi *mujillā* (مَجِلًّا).[39] Begitu juga dalam kasus yang sama pada pengungkapan kata *jal* (جَلْ), seperti terlihat dalam bait berikut.

243

وَكُلُّ هَذِهِ اللَّطَائِفِ مَحَلْ * لِلذِّكْرِ مَعَ تَوَجُّهٍ لِلذَّاتِ جَلْ

Dan tiap-tiap satu daripada segala *laṭā'if* itu tempat* bagi zikir serta *tawajjuh* bagi Zat Yang Maha Besar[40]

---

[37] Al-Hāshimī menjelaskan bahwa ada empat syarat sebuah kata dianggap *faṣīḥ* dalam struktur kalimat. Pertama, jika kata tersebut tidak berat diucapkan dan tidak sulit diterima pendengaran/*tanāfur al-ḥurūf* (تنافر الحروف). Kedua, jika kata tersebut tidak asing dalam pemakaian/*gharābat al-isti'māl* (غرابة الاستعمال). Ketiga, jika kata tersebut tidak menyalahi ketentuan *al-qiyās* dalam tata bahasa Arab/*mukhālafat al-qiyās* (مخالفة القياس). Keempat, jika kata tersebut tidak buruk dalam pendengaran/*al-karāhat fi al-sām*' (الكراهة فى السمع). Lihat Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī*' (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyah, tt),20-24.

[38] Naskah *al-Manhal,* 19.

[39] Lihat 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Mukhtaṣar al-Ṣarf* (Beirut: Dār al-Qalam, tt), 119.

[40] Naskah *al-Manhal,* 36.

Kata *jal* (جَلْ) adalah kata yang pada hakikatnya terdiri dari tiga huruf yaitu *jalala* (جَلَلَ) yang semestinya juga berlaku dan mengikuti ketentuan peleburan huruf/*al-idghām* (الادغام) seperti dijelaskan sebelumnya. Di mana, jika terdapat dua huruf yang sama berdekatan dalam sebuah kata, maka huruf pertama dilebur ke dalam huruf kedua. Dengan demikian, kata *jalala* (جَلَلَ) seharusnya ditulis *jalla* (جَلَّ). Namun demikian, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi justru menghapus atau membuang satu huruf asli, sehingga kata ini hanya menyisakan dua huruf saja yaitu *jal* (جَلْ). Tentu saja, dalam komposisi kata kerja bahasa Arab, bentuk kata kerja seperti ini dianggap keliru. Hal itu dikarenakan bahwa lazimnya dalam struktur kata kerja/*al-fi'l* (الفعل) bahasa Arab, huruf aslinya tidak boleh kurang dari tiga huruf/*al-thulāthī* (الثلاثي). Tiga huruf disepakati para ahli bahasa Arab sebagai huruf minimal dalam membentuk sebuah kata kerja.[41]

Kondisi ini berbeda dengan bait yang lain ketika Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan kata yang sama di dalam bait puisinya. Dalam bait tersebut justru terlihat aspek formalitas dan normatifnya sekalipun pilihan kata yang dihadirkan adalah sama. Hal itu seperti terlihat dalam bait berikut.

241

وَاذْكُرْ بِهَا أَيْضًا مَعَ الْإِقْبَالِ * لِلذَّاتِ مَنْ جَلَّ عَنِ الْأَمْثَالِ

Dan zikir olehmu dangan dia pula serta berhadap*
bagi zat Tuhan Yang Maha Suci Ia daripada segala misal

Dalam bait ini, justru kata *jalla* (جَلَّ) ditulis sesuai aturan normatifnya, tidak seperti yang dituliskan pada bait sebelumnya yang dibuang satu huruf aslinya sehingga menjadi *jal* (جَلْ). Hal itu mungkin bisa dipahami mengingat kata *jalla* (جَلَّ) pada bait ini terletak di tengah bait, sehingga tidak terdapat kepentingan kreatifitas penyair di dalam merubah bentuknya. Berbeda dengan bait sebelumnya, di

[41] Dalam konteks ini kerja masa lalu/*al-fi'l al-māḍī* (الفعل الماضى) adalah dianggap sebagai asal sebuah kata dalam kata bahasa Arab, sebelum mengalami perubahan bentuk menjadi kata lain. Begitulah menurut kesepakatan ulama *naḥwu* aliran Kaufah. Walaupun, menurut ulama *naḥwu* aliran Baṣrah kata benda (*al-maṣdar*) yang dianggap asal kata dalam bahasa Arab. Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Abū al-Baqā' al-'Ukbarī, *Kitāb al-Tabyīn 'an Madhāhib al-Naḥwīyīn al-Baṣrīyīn wa-al-Kawfīyīn* (Riyāḍ: Jāmi'at al-Mālik 'Abd al-'Azīz, 1976), 37-44.

mana kata *jalla* (جَلَّ) berada di penghujung bait, sehingga demi menjaga keserasian dan kesimbangan irama perlu dilakukan pembuangan satu huruf asli, sekalipun dalam prakteknya hal yang demikian itu dianggap melanggar kaidah normatif yang berlaku dalam bahasa formal.

Begitu juga halnya dengan kata *mustaqil* (مُسْتَقِلْ), seperti terlihat pada bait berikut.

253

إِذْ لَيْسَ لِلظِّلِّ وُجُوْدٌ مُسْتَقِلْ * سِوَى وُجُوْدِ أَصْلِهِ دَعْكَ تَصِلْ

Karana tiada ia bagi bayang-bayang itu *wujūd* yang *mustaqil** lain daripada *wujūd* asalnya itu tinggal olehmu akan dirimu niscaya sampailah engkau[42]

Kata *mustaqil* (مُسْتَقِلْ) ini seharusnya tidak boleh ditulis dalam kondisi mati/*al-sukūn* (السكون). Hal itu dikarenakan bahwa kata *mustaqil* (مُسْتَقِلْ) berasal dari kata *qalla* (قَلَّ) yang bentuk aslinya adalah *qalala* (قَلَلَ) dengan dua huruf *al-lām* (لَ ل) di akhirnya yang masing-masing memiliki *al-ḥarakat* (الحركة). Dalam kasus ini, sama seperti kata *jalla* (جَلَّ) sebelumnya, bahwa jika dua huruf serupa berdekatan/*al-muḍā'af* (المضاعف), dalam hal ini adalah dua huruf *al-lām* (ل), maka keduanya harus dilebur menjadi satu. Dengan demikian, *qalala* (قَلَلَ) seharusnya ditulis *qalla* (قَلَّ). Sehingga, kata *mustaqil* (مُسْتَقِلْ) semestinya memiliki *al-tashdīd* (التشديد), karena memiliki dua huruf yang sama yaitu *al-lām* (ل). Sementara, huruf terakhir semestinya memiliki baris (*al-ḥarakat*) dalam hal ini adalah *al-ḍammah* (الضمة). Hal itu disebabkan bahwa kata *mustaqillun* (مُسْتَقِلٌّ) tersebut adalah sebagai sifat/*al-na't* (النعت) dari kata *wujūd* (وُجُوْدٌ). Sehingga, kata tersebut seharusnya ditulis dan dibaca *mustaqillun* (مُسْتَقِلٌّ), bukan *mustaqil* (مُسْتَقِلْ) dalam kondisi huruf akhir yang mati (*al-sukūn*), sebagaimana terlihat pada bait di atas.

Dalam kesempatan lain, upaya menghadirkan pola kata yang dianggap menyalahi aturan *qiyās* tata bahasa/*mukhālafat al-qiyās* (مخالفة القياس), juga dilakukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan cara membuang huruf *al-hamzah* (الهمزة) yang merupakan huruf asli dari kata tersebut. Demikianlah yang tergambar seperti dalam bait-bait berikut ini.

[42] Naskah *al-Manhal,* 38.

246

مُبْتَهِلاً بِذُلِّ الْاِنْكِسَارِ * وَصِدْقِ الْاِلْتِجَا وَالْاِفْتِقَارِ

Padahalnya memohonkan dangan hina merendahkan diri *
dan benar-benar berlindung dan berkehendak[43]

272

فَإِنَّهُ يَقْطَعُ مَا تَمَكَّنَا * مِنْ خَطْرَةٍ قَدْ أَوْصَلَتْ لَكَ الْعَنَا

Maka bahwasanya itu ia memutus ia akan yang telah amat tetap ia*
daripada *khaṭar* yang sungguhnya telah sampai ia bagimu akan kepayahan[44]

276

وَيَرْفَعُ النِّقَابَ عَنْ وَجْهِ الْمُنَى * فَتَرْتَقِيْ هُنَا وَتَلْتَقِي الْهَنَا

Dan mengangkat ia akan tutup daripada muka yang disenghaja*
maka naiklah engkau di sini dan dan bertemu engkau akan kesedapan itu[45]

Dalam bait-bait di atas, misalnya kata *al-iltijā* (اَلْاِلْتِجَا) semestinya diakhiri dengan huruf *al-hamzah* (ء), yaitu *al-iltijā'* (الْاِلْتِجَاء) karena kata ini berasal dari kata *laja'a* (لجأ) yang berarti berlindung.[46] Begitu juga dengan kata *al-'anā* (اَلْعَنَا) pada bait kedua dan kata *al-hanā* (الْهَنَا) pada bait ketiga adalah juga kata yang semestinya pada akhir keduanya memiliki *al-hamzah* (الهمزة). Asal kedua kata tersebut adalah *al-'anā'u* (اَلْعَنَاءُ) yang berarti "payah atau susah"[47] dan *al-hanā'u* (اَلْهَنَاءُ) yang berarti "rasa yang sedap dan enak".[48] Pengurangan huruf asli seperti *al-hamzah* (الهمزة) dalam ketiga kata ini, dianggap sebagai kerusakan dalam kata dan mengurangi kefasihan sebuah pilihan kata. Walaupun, sebagian penulis Arab terkadang juga melakukannya, hanya saja dalam jumlah yang relatif terbatas.

Di samping pengurangan huruf, tidak jarang juga Syaikh Isma'il al-Minangkabawi melakukan penambahan huruf dalam sebuah kata yang tidak lazim, sehingga bisa membuat pendengar atau

[43] Naskah *al-Manhal,* 37.
[44] Naskah *al-Manhal,* 40.
[45] Naskah *al-Manhal*, 41.
[46] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 3997.
[47] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 3147.
[48] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4706.

pembaca kesulitan memahaminya. Beberapa kasus pilihan kata tersebut di antaranya seperti dalam bait berikut.

270

وَلَيْسَ فِيْهِ الْحَبَسُ شَرْطًا لاَزِمَا * بَلِ الْوُقُوْفُ شَرْطُهُ فَلاَزِمَا

Dan tiada daripadanya menahan nafas itu syarat yang lazim *
hanyalah *wuqūf qalbi* jua yang syaratnya maka lazimi olehmu akan dia[49]

Kata *lāzimā* (لاَزِمَا) yang terdapat pada akhir bait ini adalah kata perintah/*fi'l al-amr* (فعل الأمر) yang dalam teks diartikan "lazimi olehmu". Dalam konteks formal, kata *lāzimā* (لاَزِمَا) seharusnya ditulis dan diungkapkan dengan *lāzim* (لاَزِمْ) dalam bentuk *al-jazm* (الجزم) dengan tanda mati/*al-sukūn* (السكون) pada huruf terakhirnya yaitu pada huruf *al-mīm*. Demikianlah yang sesuai aturan normatif pada kata kerja bentuk perintah/*fi'l al-amr* (فعل الأمر) dalam bahasa Arab. Hal itu disebabkan bahwa dalam konteks ini, subjek yang diperintah hanya satu orang atau dalam bentuk tunggal/*al-mufrad* (المفرد). Memang, terdapat pola *lāzimā* (لاَزِمَا) untuk kata kerja perintah/*fi'l al-amr* (فعل الأمر), akan tetapi kata *lāzimā* (لاَزِمَا) tersebut digunakan untuk pelaku dua orang/*al-muthannā* (المثنى). Sementara itu, jika dilihat konteks bait ini dengan memperhatikan konteks kalimat sebelum dan sesudahnya, maka kata perintahnya adalah dalam konteks satu orang, tidak untuk dua orang atau lebih. Sehingga, pemilihan kata *lāzimā* (لاَزِمَا) untuk kata perintah kepada satu orang/*al-mufrad* (المفرد), bisa dipastikan dilakukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi hanya untuk menjaga keseimbangan rima/*al-qāfiyah* (القافية) saja dalam bait tersebut. Namun demikian, dalam konteks ini tentu saja menjadi sangat menarik, bahwa demi menghasilkan kesamaan bunyi akhir *al-qāfiyah,* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ternyata lebih memilih untuk menghadirkan kata yang menyalahi *al-qiyās* dalam aturan tata bahasa formal. Artinya, bahwa pada kebanyakan bait-bait puisinya ternyata Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih mengutamakan apek kreatifnya dalam berbahasa daripada mengikuti aturan formalistik dan normatifnya bahasa Arab itu sendiri. Jika dia dihadapkan pada pilihan antara mengikuti aturan baku struktur bahasa Arab dengan kreatifitas berbahasa demi mencapai apsek estetisnya, maka Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sepertinya

[49] Naskah *al-Manhal,* 40.

lebih memilih aspek estetis dengan mengenyampingkan aspek formalistiknya.[50]

Bentuk penambahan huruf yang menyalahi aturan *al-qiyās* yang lainnya juga terlihat seperti dalam bait berikut.

227

وَهَكَذَا دَوِمْ عَلَي الْأَذْكَارِ * فِي سَائِرِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَطْوَارِ

Dan seperti demikianlah kekali olehmu atas segala zikir*
pada sekalian waktu dan sekalian pangkat

Dalam bait di atas, kata *dawim* (دَوِمْ) adalah kata kerja perintah/*fi'l al-amr* (فعل الأمر) dari kata kerja bentuk tiga huruf/*al-thulāthī* yang asalnya *dawama* (دَوَمَ). Sesuai aturan morfologi bahasa Arab (*'ilm al-ṣarf*), di mana jika terdapat huruf yang dianggap sakit (*al-'illah*), yaitu *al-wāw dan al-yā'* (و dan ي) di tengah kata kerja (*'ayn al-fi'l*), maka huruf *al-wāw* dan *al-yā'* itu kemudian diganti dengan huruf *al-alif*. Sehingga, kata *dawama* (دَوَمَ) ini kemudian sesuai aturan penggantian huruf (*al-ibdāl*) menjadi *dāma* (دام). Adapun bentuk kata kerja *present/al-fi'l al-muḍāri'* dari kata *dāma* (دام) ini adalah *yadūmu* (يدوم). Dengan demikian, bentuk kata kerja perintahnya/ *fi'l al-amr* (فعل الأمر) sesuai aturan morfologi Arab (*'ilm al-ṣarf*) sudah dipastikan adalah *dum* (دُمْ), bukannya *dawim* (دَوِمْ) seperti yang terlihat dalam bait di atas.[51]

Dalam kesempatan lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memang tidak melakukan penambahan atau pengurangan pada jumlah huruf, namun dia melakukan perubahan pada salah satu

[50] Dalam konteks ini, menarik untuk disimak apa yang dikatakan oleh al-Jāhiẓ dalam tulisannya, terkait fenomena "keanehan dan kejanggalan" pilihan kata dan gaya ungkapan yang dihadirkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam beberapa gubahan bait puisinya ini. Di mana al-Jāhiẓ pernah menulis sebagai berikut.
اَلشَّيْءُ مِنْ غَيْرِ مَعْدَنِهِ أَغْرَبُ, وَكُلَّمَا كَانَ أَغْرَبَ كَانَ أَبْعَدَ مِنَ الْوَهْمِ, وَكُلَّمَا كَانَ أَبْعَدَ مِنَ الْوَهْمِ كَانَ أَطْرَفَ, وَكُلَّمَا كَانَ أَطْرَفَ كَانَ أَعْجَبَ, وَكُلَّمَا كَانَ أَعْجَبَ كَانَ أَبْدَعَ .
Artinya: "Sesuatu yang tidak biasa adalah asing. Setiap kali bertambah keasingan sesuatu, maka ia akan semakin jauh dari jangkauan. Semakin jauh sesuatu dari jangkauan, maka ia semakin sendiri dan unik. Semakin sesuatu itu sendiri dan unik, maka dia akan semakin menakjubkan. Dan semakin menakjubkan sesuatu, maka ia akan semakin baru dan kreatif. Lihat Abū 'Umar ibn Sajar al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa-al-Tabyīn Juz 1* (al-Qāhirah: Maṭba'at al-Madanī wa-Maktabat al-Khanajī, 1998), 89-90. Lihat juga Ḥamīd Ṣāliḥ Khalf al-Rabī'ī, *Maqāyīs al-Balāghah Bayna al-Udabā' wa-al-'Ulamā'* (Makkah al-Mukarramah: Jāmi'at Umm al-Qurā, 1996), 169.

[51] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 1457-1458.

bentuk huruf. Sehingga, jika pembaca atau pendengar tidak bisa mamahami dengan baik dan utuh terhadap bait-bait secara keseluruhan, akan bisa salah dan keliru dalam memahaminya. Di antara bait-bait dimaksud seperti berikut.

229

حَتَّي تَرَي لَكَ الْحُضُوْرَ مَلَكَهْ * وَتَرْتَقِي مِنَ الشُّهُوْدِ فَلَكَهْ

Hingga engkau lihat bagimu akan *ḥuḍūr* itu jadi *malakah* *
dan engkau naik daripada *shuhūd* itu *falak*nya[52]

242

حَتَّي تَرَي مَنْبَتَ كُلِّ شَعَرَهْ * يُنْهِيْ إِلَى سَمَعِ الْخَيَالِ ذِكْرَهْ

Hingga engkau lihat akan tempat tumbuh tiap-tiap sehelai bulu*
menyampaikan ia kepada pendangaran khayal itu akan zikirnya[53]

Pada bait di atas, penghujung penggalan pertama bait/*al-'arūḍ* (العروض) diakhiri dengan kata *malakah* (مَلَكَهْ) yang diartikan dengan *malakah* (kekuasan). Bentuk aslinya dari kata ini adalah *malakat* (مَلَكَةٌ) dengan memiliki huruf *al-tā' al-marbūṭah* (ة) di akhirnya, di mana artinya adalah kekuatan.[54] Huruf *al-tā' al-marbūṭah* (ة) pada akhir kata tersebut diubah bentuknya dengan menghilangkan kedua titiknya, sehingga terlihat seperti huruf *al-hā'* (ه). Pembaca atau pendengar yang tidak memahami bait ini secara utuh, akan menduga kalau huruf *al-hā'* tersebut adalah kata ganti/*al-ḍamīr* (الضمير) yang berarti "dia/nya". Sehingga, kata *malakah* (مَلَكَهْ) bisa saja dipahami dan diartikan sebagai "kerajaannya". Tentu saja keduanya memiliki pengertian yang sudah berbeda. Perubahan bentuk huruf *al-tā' al-marbūṭah* (ة) dalam kata *malakat* (مَلَكَةٌ) ini, sehingga menjadi *malakah* (مَلَكَهْ) adalah untuk menyesuaikan bunyi dan rima dengan huruf terakhir pada penggalan kedua bait/*al-ḍarb* (الضرب) ini, yaitu pada kata *falakah* (فَلَكَهْ) yang berarti "falaknya". Adapun huruf *al-hā'* (ه) pada kata ini adalah asli sebagai kata ganti/*al-damir* yaitu "dia/nya".

Begitu juga halnya dengan kata *sha'rah* (شَعَرَهْ) "rambut" yang kata aslinya adalah *sha'ratin* (شَعْرَةٍ) memiliki *al-tā' al-marbūṭah* (ة) di

[52] Naskah *al-Manhal, 34.*

[53] Naskah *al-Manhal,* 36.

[54] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,*4267.

akhirnya.[55] Namun, untuk kepentingan kesamaan bunyi akhir/rima dengan kata *dhikrah* (ذِكْرَهْ) "zikirnya" yang akhir katanya *al-hā'* (ه), maka Huruf *al-tā' al-marbūṭah* (ة) pada akhir kata tersebut diubah bentuknya dengan menghilangkan kedua titiknya, sehingga terlihat seperti huruf *al-hā'* (ه). Di sinilah diperlukan ketelitian pembaca atau pendengar agar tidak salah memahami huruf *al-hā'* (ه) di akhir kata *sha'rah* (شَعَرَهْ) yang bukanlah sebagai kata ganti, sehingga tidak memahami dengan arti "rambutnya". Berbeda dengan kata *dhikrah* (ذِكْرَهْ), di mana huruf *al-hā'* (ه) di akhirnya memang merupakan kata ganti/ *al-ḍamīr* (الضمير) yang berarti "dia/nya".

Berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam baitnya juga menghadirkan pemilihan kata yang asing, aneh dan janggal atau biasa disebut dalam ilmu *balāghah* dengan istilah *gharābat al-isti'māl* (غرابة الاستعمال). Dalam konteks tertentu penggunaan kata tersebut bisa menimbulkan kerancuan, bahkan kebingungan bagi pembaca atau pendengar, seperti terlihat dalam beberapa bait berikut.

192

إِذَا مَا أَتَاكَ الْوَصْفُ إِذْ ذَاكَ غَالِبَا * تَرَي تَحْتَهُ مِنْكَ الْوُجُوْدَ مُخْرَذَلاَ

Apabila telah datang akan dikau sifat itu tatkala itu mengalahkan ia* niscaya engkau lihat dibawahnya daripadamu *wujūd* itu dihalusi[56]

195

وَتَعْبُرُ اَنْمُوْجَ لِحَقِيْقَةٍ وَمِنْ * قَطْرَةٍ لِلْبَحْرِ فَاسْبَحْ وَسَبْخِلاَ

Dan melalui engkau daripada taladan itu bagi hakikat dan daripada yang * setitik bagi lautan maka berenang olehmu dan tasbih olehmu[57]

Dalam bait pertama di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memunculkan kata yang asing dan tidak ditemukan dalam lazimnya ucapan Arab. Kata tersebut adalah *mukhradhalā* (مُخْرَذَلاَ) yang dalam teks ini diartikan dengan "dihalusi". Sementara dalam beberapa kamus, bahkan kamus yang dianggap standar sekalipun seperti *Lisān*

[55] Lihat penggunaan kata *sha'ratin* (شَعْرَةٍ) ini dalam bentuk aslinya oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada bait yang lain, seperti berikut.

86

لِتَجْرِيَ أَذْكَارٌ بِهَا وَبِقَالِبٍ * كَذَا مَنْبَتٌ مِنْ كُلِّ شَعْرَةٍ اِعْمَلاَ

Supaya berlaku segala zikir dangan dia itu dan dangan segala tubuh * demikianlah ia tempat tumbuh daripada tiap-tiap lobang roma amalkan olehmu akan dia (Naskah *al-Manhal,* 13).

[56] Naskah *al-Manhal*, 29.

[57] Naskah *al-Manhal*, 29.

al-'Arab, kata ini tidak ditemukan bahkan juga asal kata kerjanya juga tidak bisa dilacak dan diketahui. Kemungkinan kata ini adalah dialek tertentu yang hanya dikenal dalam percakapan masyarakat tertentu di kawasan Jazirah Arab saja.

Begitu juga halnya dengan bait kedua, di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memunculkan pilihan kata yang asing dan tidak dikenal dalam tradisi formal penulisan dan percakapan dalam bahasa Arab. Kata tersebut adalah *subkhilā* (سَبْخِلاَ) yang diartikan dalam teks ini dengan "tasbih olehmu". Kata ini, sejauh pelacakan yang penulis lakukan pada kamus-kamus bahasa Arab yang standar, tidak ditemukan bentuk katanya maupun asal kata kerja dari kata ini.[58]

Keunikan lain dari gubahan bait-bait puisi yang disusun oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini di antaranya terletak pada keragaman atau bahkan bisa disebut kesempurnaan penggunaan kata tunjuk/*ism al-ishārah* (اسم الاشارة). Termasuk juga dalam hal pilihan serta penempatannya dalam konteks yang tepat. Dalam karyanya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan semua pola kata tunjuk dengan bentuk yang sangat bervariasi. Di antaranya seperti dalam bait-bait berikut.

144

وَذَا عَدَمًا يُسَمَّي كَذَاكَ وُجُوْدَهُ * وَهَذَا فَنَا جَذَبٍ وَلَمْ يَكُ مُرْسِلاَ

Dan akan ini akan *'adam* dinamai demikianlah akan wujudnya *
dan ini akan fana *jadhab* jua dan tiada ia dilepaskan akan dia

145

وَذَاكَ لَدَيْ اسْتِهْلاَكِ كُلِّ لَطِيْفَةٍ * فِي الْأَصْلِ الَّذِيْ أَضْحَي لَهَا ثَمَّ مُعْتَلَى

Dan yang demikian itu tatkala lenyap itu tiap-tiap bagi *laṭīfah**
di dalam asal yang telah jadi ia baginya di sana itu naik

[58] Kedua kata *mukhradhalā* (مُخْرَذَلاَ) dan *subkhilā* (سَبْخِلاَ) ini, andaikata memang ditemukan dalam suatu dialek kabilah Arab, namun kategori kata ini tetap dianggap tidak baik untuk digunakan. Di samping terdengar asing, kata ini juga tidak indah diucapkan dan didengar/*gharībatun fi isti'māl wa-qabīḥun 'inda al-sam'* (غريبة فى الاستعمال وقبيح عند السمع). Lihat penjelasan lebih lanjut tentang kriteria kata-kata yang *faṣīḥ* (baik) dan yang *qabīḥ* (jelek) dalam Muḥammad Ḥassan al-Ṭayyān, *Kayfa Taghdū Faṣīḥan: 'Aff al-Lisān, Adwiyā' al-Lisān wa-'Ilājuhā Faṣāḥatan wa-Ḥifẓan* (al-Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 2012), 48-51. Lihat juga Muḥammad Karīm al-Kawāz, *al-Balāghah wa-al-Naqd: Al-Muṣṭalaḥ wa-al-Nash'at wa-al-Tajdīd* (Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2006), 38-39. Lihat juga 'Abd al-Muta'ālī al-Ṣa'īdī, *al-Balāghah al-'Āliyah: 'Ilm al-Ma'ānī* (al-Qāhirah: Maktabat al-Ādāb wa-al-Maṭba'ah bi-al-Jamāmīz, 1991), 14.

Dalam kedua bait di atas, terdapat lima kali penggunaan kata tunjuk/*ism al-ishārah* (اسم الاشارة) yang berbeda, yaitu *dhā* (ذَا) "ini", *ka-dhāka* (كَذَاكَ) "seperti ini", *hādhā* (هَذَا) "ini", *dhāka* (ذَاكَ) "ini" dan *thamma* (ثَمَّ) "di sana". Dari kelima kata tunjuk ini, dua kata menunjukan sesuatu dalam jarak dekat/*al-ishārah li-al-qarīb* (الاشارة للقريب), yaitu *dhā* (ذَا) dan *hādhā* (هَذَا). Dan dua kata lainnya untuk jarak sedang/*al-ishārah li-al-mutawassiṭ* (الاشارة للموسط), yaitu *ka-dhāka* (كَذَاكَ) dan *dhāka* (ذَاكَ) yang semuanya bisa diartikan "ini". Sedangkan satu kata tunjuk adalah untuk jarak jauh/*al-ishārah li-al-ba'īd* (الاشارة للبعيد), yaitu *thamma* (ثَمَّ) yang berarti "di sana".[59]

Adalah hal yang menarik dari fenomena penggunakan kata tunjuk (*ism al-ishārah*) dalam dua karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, bahwa dalam naskah *al-Manhal* ditemukan sebanyak 104 kata tunjuk (*ism al-ishārah*) yang digunakan dalam beragam pola.[60] Akan tetapi, sebaliknya justru tidak satupun kata tunjuk (*ism al-ishārah*) ditemukan dalam naskah *Naẓm.* Dan yang lebih menarik lagi dalam konteks penggunaan kata tunjuk ini adalah, bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menghadirkan pola kata tunjuk (*ism al-ishārah*) yang tidak lazim dan bahkan keluar dari tatanan kaidah baku gramatika bahasa Arab. Pola tersebut adalah ketika Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menjadikan kata tunjuk (*ism al-ishārah*) ini sebagai kata benda/*al-ism* (الاسم) yang bersifat berubah/*al-mu'rab* (المعرب). Dalam konteks ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menjadikan kata tunjuk itu mengalami perubahan bentuk, sekalipun

---

[59] Penjelasan tentang kata tunjuk (*ism al-ishārah*) serta argumentasi pemakaiannya dan pemaknaannya dalam al-Qur'an, lihat lebih lanjut dalam Fāḍil Ṣāliḥ al-Sammārā'ī, *Ma'ānī al-Naḥwī Jilid 1,* ('Ammān: Dār al-Fikr, 2000), 90-107.

[60] Dari 104 pilihan kata tunjuk dalam naskah *al-Manhal,* terdapat 69 kali kata tunjuk untuk jarak dekat/*al-ishārah li-al-qarīb* (الاشارة للقريب); yaitu *hādhā* (هذا) 23 kali, *hādhihi* (هذه) 7 kali, *dhā* (ذا) 14 kali, *ka-dhā* (كذا) 15 kali, *hākadha* (هكذا) 4 kali, *dhī* (ذِيْ) 1 kali, *hunā* (هنا) 1 kali, *hahunā* (ههنا) 4 kali. Sedangkan kata tunjuk untuk jarak sedang/*al-ishārah li-al-mutawassiṭ* (الاشارة للموسط) terdapat sebanyak 28 kali; yaitu *dhāka* (ذاك) 19 kali, *ka-dhāka* (كذاك) 7 kali, *hunāka* (هناك) 2 kali. Adapun kata tunjuk untuk jarak jauh/*al-ishārah li-al-ba'īd* (الاشارة للبعيد) hanya muncul sebanyak 7 kali; yaitu *dhālika* (ذلك) 1 kali, *ka-dhālika* (كذالك 1 kali, *tilka* (تلك) 1 kali, *hunālika* (هنالك) 2 kali dan *thamma* (ثَمَّ) 2 kali. Salah satu kata tunjuk untuk jarak jauh seperti dalam bait berikut.

كَذَالِكَ الْقُطْبُ الشَّرِيْفُ مُصْطَفَي * الْعَيْدَرُوْسِ مِنْ سِلْسِيْلِ الْمُصْطَفَي

Demikian lagi Quṭub yang sharīf sayyid muṣtafá *

yang 'Aydarūs yang sanya daripada keturununan Nabi yang dipilih (Naskah *al-Manhal,* 44).

pada aturan normatifnya bahwa kata tunjuk (*ism al-ishārah*), khususnya yang bentuk tunggal/*al-mufrad* (المفرد) adalah kata benda (*al-ism*) yang bersifat tetap/*al-mabnī* (المبنبي). Maksudnya, bahwa kata tersebut hanya boleh satu bentuk dan tidak boleh mengalami perubahan ke bentuk lain. Pola perubahan dalam kata tunjuk dimaksud seperti dalam bait berikut.

300

كَذَا وَجِيْهُ الدِّيْنِ نَجْلُهُ الَّذِيْ * أَلَّفَ مِرْؤَةَ الشُّمُوْسِ فَادْرِ ذِيْ

Dan demikian lagi sayyid 'Abd al-Raḥmān Wajīh al-Dīn pintarnya yang telah* mengarang ia akan kitab *Mir'at al-shumūs* maka ketahui olehmu akan ini[61]

Kata *dhī* (ذِي) "ini" pada akhir bait di atas, adalah bentuk kata tunjuk untuk jarak dekat/*ism al-ishārah li-al-qarīb* (اسم الاشارة للقريب). Bentuk kata *dhī* (ذِي) ini, pada hakikatnya adalah *dhā* (ذا) yang selalu berada dalam bentuk seperti ini dan tidak boleh berubah, sekalipun ia menempati beragam posisi dalam kalimat.[62] Bentuk kata *dhā* (ذا) "ini" tidak boleh berubah selama dalam format tunggal/*al-mufrad* (المفرد), terlepas dari apa posisinya dalam kalimat. Apakah kata ini sebagai subjek (*al-mubtadā'* atau *al-fā'il*), yang masing-masingnya berada dalam posisi *al-marfū'* (المرفوع), maupun objek (*al-maf'ūl bi-hi*) yang posisinya *al-manṣūb* (المنصوب), atau bahkan ketika dalam posisi *al-majrūr* (المجرور) sekalipun, misalnya kata *ka-dhā* (كَذَا), seperti yang terdapat pada awal bait ini yang posisinya *al-majrur,* karena didahuli huruf *al-kāf* (ك).[63] Dengan demikian, kata tunjuk *dhā* (ذا) seharusnya tidak boleh mengalami perubahan bentuk menjadi *dhī*

[61] Naskah *al-Manhal,* 44.

[62] Muṣṭafā Ghalāyīn, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah Juz 1* (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyah, 1993), 127.

[63] Memang terdapat kata tunjuk untuk dekat/*ism al-ishārah li-al-qarīb* (اسم الاشارة للقريب) dengan bentuk *dhī* (ذي) untuk perempuan/*al-mu'annath* (المؤنث). Tetapi, dalam konteks ini kata tunjuk *dhī* (ذي) bukanlah mengacu pada perempuan/*al-mu'annath* (المؤنث), melainkan lebih kepada konteks dan isi kalimat secara keseluruhan. Konteks kata tunjuk *dhī* (ذي) "ini" dalam bait tersebut adalah "ini kenyataan bahwa ada seorang ulama asal Hadramaut bernama Sayyid 'Abd al-Raḥmān Wajīh al-Dīn yang terkenal sangat pintar dan telah mengarang kitab berjudul *mir'at shumūs* yang berisi pembelaan terhadap konsep-konsep ajaran tarekat Naqshabandiyah. Namun demikian, kalaupun kata *dhī* (ذي) digunakan untuk menunjukan makna perempuan (*al-mu'annath*), maka tetap saja penggunakannya sesuatu yang jarang dan tidak lazim dalam kalimat formal, karena ada pilihan kata yang biasa untuk kata tunjuk perempuan yaitu *hādhihi* (هذه). Lihat Aḥmad Mukhtār 'Umar, Muṣṭafá al-Nuḥās Zahrān, Muḥammad Ḥammāsah 'Abd al-Laṭīf, *al-Naḥwu al-Asāsī* (Kuwayt: Dār al-Salāsil li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1994). 42.

(ذي), sebagaimana yang dilakukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait di atas.

Pola menjadikan kata tunjuk/*ism al-ishārah* dalam konteks ini sebagai kata yang mengalami perubahan bentuk (*al-mu'rab*), diduga kuat karena Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berupaya menjaga keseimbangan rima/*al-qāfiyah* (القافية) dalam bait tersebut. Hal tersebut disebabkan bahwa kata terakhir dari penggalan bait pertama ini/pada *al-'arūḍ*, diakhiri dengan bunyi *dhī* (ذي) pada kata *alladhī* (الَّذِي). Di sinilah di antaranya, terlihat keberanian Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk berusaha keluar dari tataran bahasa normatif untuk bisa menghasilkan bahasa yang kreatif.

Sementara itu, dalam konteks pemilihan kata yang sama justru Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan pola yang baku tanpa melakukan perubahan bentuk. Hal itu disebabkan memang dalam konteks bait tersebut menuntut pemilihan bentuk baku, sebagaimana terlihat dalam dua bait berikut.

231

وَإِنْ تَزِدْ عَلَيْهِ يَا صَاحِبِيْ فَذَا * نُوْرٌ عَلَى نُوْرٍ فَشُمَّ ذَا الشَّذَا

Dan jika engkau tambahi atasnya itu hai taulanku maka yaitu * *nūr* atas *nūr* maka cium olehmu akan baun yang harum ini[64]

238

ثُمَّ انْتَقِلْ بِالذِّكْرِ لِلْأَخْفَى وَذَا * مَحَلُّهُ فِي وَسَطِ الصَّدْرِ خُذَا

Kemudian berpindah olehmu dangan zikir itu bagi *akhfá* barmula ini* tempatnya pertengahan dada ambil olehmu[65]

Pada bait pertama di atas, justru Syaikh Isma'il al-Minangkabawi membiarkan kata tunjuk (*ism al-ishārah*) tersebut dalam bentuk normatifnya, seperti pada kata *fa-dhā* (فَذَا). Dia tidak mengubahnya menjadi *dhī* (ذي) sebagaimana yang dilakukan pada bait sebelumnya. Hal itu dikarenakan, bahwa bait tersebut memang menuntutnya untuk menggunakan kata tunjuk/*ism al-ishārah* dalam bentuk baku, yaitu *dhā* (ذَا). Tujuanya adalah agar sesuai dengan bunyi akhir atau rima pada bait tersebut, yang diakhiri dengan bunyi *dhā* (ذَا) yaitu pada kata *al-shadhā* (الشَّذَا). Demikian juga dengan bait kedua yang sama menuntut penggunaan pola baku kata tunjuk/*ism al-ishārah* yaitu *dhā* (ذَا), seperti terlihat pada kata *wa-dhā* (وَذَا). Hal itu juga bertujuan agar sesuai dengan bunyi dan rima pada

[64] Naskah *al-Manhal,* 35.
[65] Naskah *al-Manhal,* 36.

penghujung bait tersebut yang juga diakhiri dengan bunyi *dhā* (ذَا) yaitu pada kata *khudhā* (خُذَا). Dalam konteks inilah sekali lagi ingin ditegaskan betapa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam gubahan bait-baitnya berupaya menunjukan kepiawaian dan kemampuannya yang sangat tinggi dalam menciptakan sensasi bahasa yang indah tanpa kehilangan subtansi makna.

2. Gaya kalimat (*Tarākīb al-Jumal*)

Gaya kalimat/*tarākib al-jumal* (تراكب الجمل) yang dimaksud dalam bagian ini adalah susunan kalimat secara sintaksis atau yang biasa disebut tata kalimat. Pola susunan kalimat dalam konteks bahasa Arab adalah sangat terkait dengan ilmu *al-naḥw* (النحو). Sementara, susunan kata yang baik dalam sebuah kalimat berdasarkan teori ilmu *al-naḥw* adalah bahwa antara unsur-unsur pokok yang menyusun sebuah kalimat hendaklah tidak terpisah. Seperti dalam konteks *al-jumlah al-ismiyyah* (الجملة الاسمية), di mana antara subjek/*al-mubtada'* (المبتدأ) dan prediket/*al-khabar* (الخبر) tidak terpisah. Begitu juga dalam konteks *al-jumlah al-fi'liyyah* (الجملة الفعلية) bahwa antara prediket/*fi'l* (الفعل) dan subjek/*fā'il* (الفاعل) harus berdekatan susunannya. Barulah kemudian kedua pokok kalimat ini diikuti oleh kata keterangan, seperti *al-muḍāf* (المضاف) dan *al-muḍāf ilayh* (المضاف إليه), atau *jarr* (الجر) dan *majrūr* (المجرور), di mana keduanya mestilah tidak terpisahkan juga. Begitulah struktur kalimat yang *fāṣīh* (formal) dalam gramatika bahasa Arab, baik bentuknya prosa maupun puisi.[66]

Jika dicermati bait-bait *naẓm* yang ditulis oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, secara umum Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memang mengikuti dan mempergunakan aturan bahasa baku yang sesuai dengan normatifnya penyusunan kalimat dalam bahasa Arab resmi/*al-fuṣḥá* (الفصحى). Kecuali dalam beberapa kesempatan, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba untuk menghadirkan pola struktur kalimat yang sedikit berbeda dan keluar dari tataran sturuktur kalimat yang normatif, *faṣīh* dan baku tersebut. Hal itu bisa dilihat dalam beberapa bait berikut.

[66] Lihat lebih lanjut Sulaymān Fayyāḍ, *al-Nahwi al-'Aṣrī: Dalīl Mubsaṭ li-Qawā'id al-Lughah al-'Arabiyah* (al-Qāhirah: Markaz al-Ahram, tt), 89-91.

22

فِي بَيْتِهِ عَلَى أَبِيْ قَبَيْسِ * أَكْرَمَهُ الْمَوْلَى مَعَ تَقْدِيْسِ

Di dekat rumahnya di atas bukit Abī Qubays *
Allah memuliakannya serta mensucikannya[67]

23

فَيَا إِلَهِي قَدِّسَنَّ رُوحَهُ * وَنَوِّرِنَّ فِي الْعُلَا ضَرِيْحَهُ

Maka wahai Tuhan ku sucikanlah *rūḥ*nya *
dan terangilah kuburnya dalam ketinggian[68]

Pada bait pertama ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menghadirkan pola kalimat berbeda dari pola kalimat *faṣīḥ* dan baku. Di mana, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mendahulukan keterangan tempat (*al-jarr wa-al-majrūr*) daripada pokok kalimat, yaitu subjek (*al-fā'il*), prediket (*al-fi'l*) dan objeknya (*al-maf'ūl bi-hi*). Kalimat *fī baytihi 'alá Abī Qubaysī* (فِي بَيْتِهِ عَلَي أَبِيْ قَبَيْسِى) "di dekat rumahnya di atas bukit Abī Qubays" merupakan kata keterangan tempat (*al-jarr wa-al-majrūr*) yang diletakan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada awal kalimat. Sedangkan, kalimat *akramahu al-mawlá* (أَكْرَمَهُ الْمَوْلىَ) "Allah memuliakannya" yang merupakan pokok kalimat karena tersusun dari prediket (*al-fi'l*) yaitu *akrama* (أَكْرَمَ) "memuliakan", subjek (*al-fā'il*) yaitu *al-mawlā* (الْمَوْلىَ) "Allah" dan objek (*al-maf'ūl bi-hi*) yaitu kata ganti (*ḍamīr*) *hu* (هُ) "dia", justru susunan ketiganya di dalam kalimat ini diletakan di akhir. Secara struktur, pola seperti ini tentu saja bukan struktur kalimat yang bersifat normatif atau bentuk sebuah kalimat baku yang disepakati para ahli ilmu tata bahasa Arab. Begitu juga ungkapan *ma'a taqdīs* (مَعَ تَقْدِيْسِ) yang sebenarnya bisa diganti dengan pola yang lebih baku dan *faṣīḥ*, yaitu *wa-qaddasahu* (وَقَدَّسَـهُ) yang secara harfiyah berarti sama, "Dia (Allah) mensucikanya". Sehingga, secara struktur susunannya akan menjadi lebih tepat dan *faṣīḥ* jika disambungkan/*al-ma'ṭūf*kan (المعطوف) kepada kalimat *akramahu al-mawlá* (أَكْرَمَهُ الْمَوْلىَ). Sehingga, pola penyusunan kalimat seperti yang diungkapkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini dinggap jauh dari konteks

[67] Naskah *Naẓm*, 2.
[68] Naskah *Naẓm, 2.*

kefasihan kalimat, karena dianggap memiliki struktur yang lemah atau biasa disebut dengan istilah *ḍi'f al-ta'līf* (ضعف التأليف).[69]

Dalam pola seperti ini, maka struktur kalimat dalam bait ini boleh dikatakan jauh dari tatanan kalimat baku dan *faṣīḥ* yang berlaku dalam struktur bahasa Arab. Namun demikian, pola yang dipilih seperti itu tentu saja sesuatu yang bukan tanpa alasan. Agaknya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba melakukan gubahan kalimat yang kreatif dalam konteks bahasa kreatif pula. Di mana sekali lagi ditegaskan, bahwa ini tentu saja dalam upayanya menghasilkan sisi estetika dalam ungkapan bahasa puisinya. Seperti dijelaskan, bahwa puisi atau *naẓm* adalah bagian dari bahasa kreatif. Dan menghadirkan bahasa yang di luar kaidah normatif tentu saja memberikan nilai estetis tersendiri terhadapnya. Di samping alasan tersebut, tentu saja semua ini boleh disebut sebagai bukti yang menunjukan akan tingginya kreatifitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam membuat gubahan puisinya dan gaya kalimat dalam konteks bahasa kreatif.

Penjelasan lainya tentu saja bisa diberikan dalam konteks ekstrinsiknya. Pendahuluan sebutan kata Jabal Qubays misalnya seperti bait di atas, diduga kuat adalah bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memiliki tujuan teologis dengan pola gubahan kalimat seperti itu. Tujuan teologis dimaksud adalah terkait sakralitas terhadap Jabal Qubays itu sendiri. Pola ini adalah dalam ilmu *al-bayān* (البيان) dikenal sebagai salah satu bentuk pembatasan arti/*al-qashr* (القصر) yang dalam kalimat ini polanya adalah mendahulukan kata yang semestinya berada di belakang/*taqdīm mā ḥaqquhu al-ta'khīr*

[69] Dalam aturan ilmu balaghah dikenal beberapa ketentuan atau syarat sebuah kalimat bisa disebut *faṣīh* (formal) dan indah atau yang biasa disebut *faṣāḥat al-kalām* (فصاحة الكلام). Pertama, jauh dari kelemahan struktur baku/*khulūṣuhu min ḍi'f al-ta'līf* (خلوصه من ضعف التأليف). Kedua, jauh dari kerancuan kalimat/*khulūṣuhu min tanāfur al-kalimāt* (خلوصه من تنافر الكلمات). Dan ketiga, tidak berbelit-belit/*khulūṣuhu min al-ta'qīd* (خلوصه من التعقيد). Lihat 'Abd al-Mut'āli al-Ṣa'īdī, *Baghyat al-Īḍāh li-Talkhīṣ al-Miftāḥ fī al-'Ulūm al-Balāghah Juz 1* (al-Miṣr: Al-Maṭba'ah al-Namūzjiyah, tt), 17-19. Sementara itu al-Hāṣimī menyebutkan enam ketentuan sebuah kalimat disebut *faṣīh*. Yaitu pertama, tidak terdapat kata-kata yang bertumpuk/*tanāfur al-kalimāt al-mujtama'ah* (تنافر الكلمات المجتمعة). Kedua, terhindar dari kelemahan struktur/*di'f al-ta'līf* (ضعف التأليف). Ketiga, terhindar dari berbelit-belit *lafaẓ* /*al-ta'qīd al-lafẓī* (التعقيد اللفظي). Keempat, terhindar dari berbelit-belit makna/*al-ta'qīd al-ma'nawī* (التعقيد المعنوي). Kelima, tidak terdapat banyak pengulangan/*kathrat al-tikrār* (كثرة التكرار). Dan keenam, tidak banyak terdapat *iḍāfāt/tatābu' al-iḍāfāt* (تتابع الإضافات). Lihat Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī'* (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyah, tt), 32-35.

(تقديم ما حقه التأخير).[70] Dengan mendahulukan penyebutan Jabal Qubays dalam kalimat *fī baytihi ʿalá abī qubaysī* (فِي بَيْتِهِ عَلَي أَبِيْ قُبَيْسِى), sebagai tempat dimulikannya para Syaikh Naqshabandiyah/ *akramahu al-mawlā maʿa al-taqdīs* (أَكْرَمَهُ الْمَوْلىَ مَعَ تَقْدِيْسِ), sepertinya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ingin menegaskan bahwa hanya Jabal Qubayslah yang bisa menjadikan seorang pengikut tarekat Naqshabandiyah dapat memperoleh kemulian dan kehormatan dalam mengambil *baiʿat* dan dalam hal silsilah guru pada ajaran tarekat Naqshabandiyah.[71] Dan memang Jabal Qubays sepertinya telah mendapat tempat istimewa dalam kehidupan spiritual Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Hal itu terbukti kemudian dengan kembalinya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ke Jabal Qubays untuk menghabiskan sisa umurnya, hingga menemui ajalnya di sana setelah sekian lama berdakwah di Nusantara.

Begitu juga, pada bait kedua di atas dimana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menghadirkan gaya kalimat yang juga cenderung tidak normatif/tidak *faṣīḥ*. Hal itu bisa dilihat pada kalimat *qaddisann ruḥahu* (قَدِّسَنَّ رُوحَهُ), di mana terlihat struktur kalimat dengan pola yang baku dan *faṣīḥ*. Dalam konteks ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menempatkan kata berdasarkan posisi yang standar; prediket (*al-fiʿl*), subjek (*al-fāʿil*), objek (*al-mafʿūl bi-hi*), berikut *al-muḍāf dan al-muḍāf ilay* (المضاف والمضاف إليه). Sedangkan, pada kalimat *wa-nawwirann fī al-ʿulā ḍarīḥahu* (وَنَوَّرِنَّ فِي الْعُلَا ضَرِيْحَهُ), Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengganti posisi objek (*al-mafʿūl bi-hi*), yaitu kata *ḍarīkhahu* (ضَرِيْحَهُ) yang seharusnya berada setelah prediket (*al-fiʿl*) dan subjek (*al-fāʿil*) tepatnya setelah kata *wa-nawwirann* (وَنَوَّرِنَّ). Namun, kata *ḍarīḥahu* (ضَرِيْحَهُ) yang berposisi sebagai objek dan seharusnya berada setelah subjek dan prediket

[70] ʿAlī al-Jārim & Muṣṭafá Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah,* 218.

[71] Oleh karena itu, tidak mengerankan jika semua Syaikh tarekat Naqshabandiyah asal Minangkabau kemudian memiliki silsilah tarekat ke Jabal Qubays. Tidak ada satupun ulama tarekat Naqshabandiyah Minangkabau yang memiliki jalur silsislah tarekat Naqshabandiyah ke Madinah yang dipimpin oleh Syaikh Muḥammad Ṣāliḥ Zawawī maupun kepada Syaikh Aḥmad Khatīb Sambas di Makkah dalam jalur tarekat Naqshabandiyah wa-Qādiriyah. Lihat Syaikh Muḥammad al-Amīn Kinali, "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah," Koleksi surau Syaikh Muḥammad al-Amīn Lubuk Landur Kinali-Pasaman, 22. Lihat juga rekontsruksi silisilah Syaikh tarekat Naqshabandiyah dalam Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-ʿadh li-dhikr al-qalb,* 183.

atau setelah kata *wa-nawwirann* (وَنَوَّرِنَّ), justru posisinya diletakkan terakhir dalam kalimat, yaitu setelah kata keterangan (*al-jarr wa-al-majrūr*). Dalam struktur kalimat baku dan *faṣīḥ*, seharusnya bentuk kalimat ini adalah *wa-nawwirann ḍariḥahu fi al-'ulā* (وَنَوَّرِنَّ ضَرِيْحَهُ فِي الْعُلَا), sehingga sesuai dengan terjemahan teks itu sendiri yaitu "dan terangilah kuburnya dalam ketinggian".

Pada bait yang lain, dalam teks *al-Manhal*, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga melakukan pola dan struktur kalimat yang kurang lebih sama dengan pola bait dalam teks *Naẓm* di atas. Bahkan, fenomena tersebut terdapat dalam banyak bait, di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi cenderung untuk meletakan objek (*al-maf'ūl bi-hi*) pada bagian penutup kalimat. Demikianlah seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

3

وَإِنْ غَائِبٌ تَقْصُدُ إِلَيْهِ تَوَجُّهَا * فَصُوْرَتُهُ أَحْضِرْ واخْذُلْ لَهُ الذُّلاَّ

Dan jika ghaib ia niscaya engkau senghaja padanya dan kepada *tawajjuh* * maka rupanya hadirkan olehmu dan hidupkan olehmu baginya itu akan cita-cita[72]

4

تَوَجَّهْ عَلَى الْأَشْيَاخِ عِنْدَ تَوَجُّهٍ * بِهِمْ فَاطْلُبَنْ لِلطَّالِبِ الْفَتْحَ وَالْجَلاَ

Tawajjuh olehmu kepada sekalian Syaikh-Syaikh tatkala *tawajjuh* ini* dangan mereka itu maka tuntut olehmu bagi murid ini akan *futūḥ* dan tarang.[73]

Dalam bait-bait di atas, terlihat betapa demi mendapatkan keindahan bunyi pada rima/*al-qāfiyah* (القافية), Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian "mengorbankan" struktur kalimat baku dan yang dianggap *faṣīh*. Kata-kata *al-dhullā* (الذُّلاَّ) dan *al-fatḥ wa-al-jilā* (الْفَتْحَ وَالْجَلاَ) dalam kalimat tersebut adalah berfungsi sebagi objek (*al-maf'ūl bi-hi*). Kata ini seharusnya diletakan setelah predikat (*al-fi'l*) dan subjek (*al-fā'il*) serta keberadannya sebelum kata keterangan, apakah *al-jarr wa-al-majrūr* atau *al-muḍāf wa-al-muḍāf ilayh*. Sehingga, dalam struktur yang formal kalimat ini seharusnya ditulis

[72] Naskah *al-Manhal, 1.*
[73] Naskah *al-Manhal*, 1.

atau dibaca dengan *wa-ukhdhul al-dhullā la-hu* (واخْذُلِ الذُّلاَّ لَهُ) dan *fa-uṭluban al-fatḥ wa-al-jilā li-al-ṭālibi* (فَاطْلُبَنْ الْفَتْحَ وَالْجَلاَ لِلطَّالِبِ).[74]

Keadaan dan bentuk gaya bahasa serupa juga bisa dilihat dalam bait berikut.

14

فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرَا * وَأَبْيَاتُهَا فِيْ بَحْرِهَا طَعْمُهَا حَلاَ

Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir dan hantarkan oleh kamu baginya isi kahwin*
dan bilangan *abyāt*nya di dalam lautannya itu rasanya manis[75]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menunjukan pola kalimat yang dalam konteks bahasa baku dan formal adalah tidak *faṣīḥ*. Dalam ungkapan *fa-tuqbalū bikran wa-suqū la-hā mahran* (فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرًا), terdapat dua kalimat dengan pola yang berbeda dan seharusnya bisa disamakan dalam pola ungkapannya. Di mana kata *la-hā* (لَهَا) sebagai kata keterangan (*al-jarr wa-al-majrūr*), seharusnya ditempatkan setelah kata *mahrā* (مَهْرَا). Sehingga, ungkapannya yang lebih *faṣīḥ* secara normatif adalah *fa-tuqbalū bikran wa-suqū mahran la-hā* (فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا مَهْرًا لَهَا). Akan tetapi, dalam konteks ini kembali lagi ditegaskan bahwa hal ini menujukan upaya kreatif Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam menghadirkan kekayaan pola ungkapan dalam bahasa yang bersifat kreatif pula, seperti halnya yang berlaku dalam puisi atau *naẓm*.

Dalam kesempatan lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terlihat menghadirkan pola kalimat, di mana pemilihan kata seperti itu dalam tradisi pujangga Arab seringkali dihindari, karena dianggap mengurangi nilai estetika sebuah gubahan puisi. Pola tersebut adalah pengulangan pada pilihan kata-kata yang sama dan terlihat seperti menumpuk dalam sebuah bait atau yang biasa disebut *kathrat al-tikrār* (كثرة التكرار). Dalam konteks ilmu *al-balāghah*, pola kalimat seperti ini dianggap sebagai sebuah cacat (*al-'uyūb*) dalam struktur kalimat. Pola tersebut seperti terlihat dalam bait berikut.

[74] Dalam kasus pola kalimat ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga melakukan pola penyimpangan dari kefasihan kalimat dengan pola seperti yang disebut al-Hāshimī dengan istilah kelemahan struktur kalimat/*di'f al-ta'līf* (ضعف التأليف). Lihat Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 33.

[75] Naskah *al-Manhal, 3.*

62

فَخُذْ أَصْلَ نَفْسٍ أَصْلَ قَلْبٍ بِعُرْفِهِمْ * وَأَصْلَ هَوَىءٍ أَصْلَ رُوْحٍ مُسَجَّلاَ

Maka ambil olehmu akan asal *nafs nāṭiqah* itu akan asal hati pada *'urf* mereka itu *
dan asal angin itu asal *rūḥ* yang dibitakan

63

كَذَا أَصْلُ مَاءٍ أَصْلُ سِرٍّ وَأَصْلُ نَارِهِمْ * صَارَ أَصْلاً لِلْخَفِي مُؤَصِّلاَ

Demikianlah asal air asal *sirr* dan asal api itu *
jadilah bagi ia asal bagi *khafī* di asalkan

Dalam bait-bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi melakukan pilihan kata yang sifatnya berulang yaitu pada kata *aṣl* (أَصْلُ). Di mana dalam dua bait saja, terdapat delapan kali pengulangan kata yang sama. Dalam konteks ilmu *al-balāghah*, pilihan kata yang disebut sebagai *kathrat al-tikrār*, dan ini dianggap bukan pilihan kata yang formal (*al-faṣīḥ*). Pola seperti ini disepakati mempengaruhi kualitas dan ketinggian nilai dan seni sebuah struktur kalimat yang baku maupun kalimat yang bersifat kreatif sekalipun.[76] Pola kalimat seperti ini dalam konteks ilmu bahasa Arab, seringkali dihindari oleh banyak ahli bahasa begitupun para pujangga Arab hingga saat ini. Namun demikian, ada yang berpendapat bahwa pengulangan yang terjadi dalam kalimat dalam konteks ilmu estetika bahasa bukanlah sesuatu yang buruk, karena pengulangan tersebut bisa saja memiliki makna baru/*al-dilālah al-jadīdah* (الدلالة الجديدة) atau bisa saja untuk tujuan kenikmatan bahasa itu sendiri/*al-tashawwuq wa-al-isti'dhāb* (التشوق والاستعذاب).[77] Apalagi jika diperhatikan, bahwa kata *aṣl* (أَصْلُ) sekalipun berulang kali disebutkan, namun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan kata tersebut dalam bentuk indefinit/*al-nakirah* (النكرة) yang dalam konteks ilmu bahasa Arab memiliki pengertian unik. Pengertian dimaksud adalah, bahwa jika sebuah kata yang berbentuk definit/*al-ma'rifah* (المعرفة) diulang penyebutannya di dalam kalimat, maka kata itu memiliki makna satu. Sementara itu, jika sebuah kata yang berbentuk

[76] Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī'*, 35.

[77] Lihat lebih lanjut Shafī' al-Sayyid, *al-Baḥth al-Balāghī 'inda al-'Arab: Ta'ṣīl wa-Taqyīm* (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1978), 172.

indefinit/*al-nakirah* (النكرة) diulang penyebutannya di dalam kalimat, maka kata itu memiliki makna yang berbeda dan berlainan.[78]

B. Gaya Imajinasi dan Bahasa Figuratif (*al-Khayāl wa al-Lughāt al-Majāziyah*).

1. Pola Citraan atau Imajinasi (*al-Khayāl*).

Pencitraan, pengimajian atau yang dalam istilah stilistika Arab disebut dengan istilah *al-khayāl* (الخيال), adalah pengungkapan pengalaman sensoris penyair ke dalam kata dan kalimat, sehingga terwujud dalam gambaran yang lebih nyata dan konkrit bagi pembaca atau pendengar. Dalam upaya memberikan gambaran yang lebih jelas dan nyata ini, serta supaya menimbulkan kesan yang lebih khusus dan menciptakan suasana yang lebih hidup, maka seorang pengarang atau pujangga akan berusaha memberikan gambaran pikiran serta penginderaannya dalam sebuah rangkaian kata dan susunan kalimat yang dimaksudkan untuk menarik perhatian pendengar atau pembaca. Oleh karena itu, citraan atau pengimajian dapat dipahami sebagai pilihan kata atau gaya susunan kata-kata yang dapat mengungkapkan pengalaman sensoris seperti penglihatan, pendengaran, perasaan dan sebagainya dalam diri pembaca atau pendengar. Dengan adanya citraan atau imageri ini, diyakini pembaca akan lebih mudah menangkap dan memahami hal-hal yang dirasakan serta dialami pengarang atau penyair yang dalam pengalaman pembaca atau pendengar sebenarnya telah tersedia simpanan imaji-imaji tersebut.[79]

---

[78] Salah satu contoh yang baik untuk disebutkan misalnya surat Alam Nashrah [94]: 5-6 sebagai berikut.

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

Artinya: "Karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan, sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan."

Dalam ayat di atas , kata *al-'usr* (الْعُسْرِ) yang berarti kesulitan disebutkan dua kali dalam bentuk definit/*al-ma'rifah* yang memiliki arti bahwa kesulitan yang dimaksud adalah sama dan satu. Sementara itu, kata *yusrā* (يُسْرًا) yang berarti kemudahan diulang dan disebutkan dalam bentuk indefinit/*al-nakirah* yang menunjukan kemudahan itu berbeda dan lebih dari satu. Sehingga, ayat ini memiliki pengertian bahwa dalam satu kesulitan ada beberapa kemudahan. Lihat Muḥammad Ṭāhir ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr Juz 30* (Tūnis: Al-Dār al-Tūnisīyah li-al-Nashr, 1984), 415.

[79] Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi* (Jakarta: Erlangga, 1987), 78.

Gambaran-gambaran atau pengimajian itu pada prinsipnya sangatlah kaya dan beragam. Gambaran atau pengimajian tersebut bisa lahir dan dihasilkan oleh indera penglihatan, pendengaran, perabaan, pengecapan, dan penciuman, bahkan juga bisa diciptakan oleh pemikiran dan gerakan pengarang sendiri. Berdasarkan hal itu, citraan atau pengimajian digolongkan menjadi beberapa jenis, antara lain; citraan penglihatan (*visual imagery*), citraan pendengaran (*auditory imagery*), citaraan perabaan (*tactile imagery*) dan sebagainya. Gambaran-gambaran atau pengimajian yang bermacam-macam itu tidak digunakan secara terpisah-pisah oleh penyair dalam sebuah puisinya (*al-shi'r*), melainkan digunakan secara bersamaan dan saling memperkuat antara satu dengan lainnya serta saling menambah kepuitisan sebuah karya seorang penyair.[80]

Citra penglihatan misalnya, memberi rangsangan kepada indera penglihatan, sehingga seringkali hal-hal yang tidak terlihat menjadi seolah-olah terlihat oleh pembaca atau pendengar. Oleh karena itu, hakikat citraan dalam puisi adalah penggambaran mengenai objek berupa kata, frase, atau kalimat yang tertuang di dalam sebuah puisi atau prosa. Citraan dimaksudkan agar pembaca dapat memperoleh gambaran nyata dan jelas tentang hal-hal yang ingin disampaikan oleh seorang pujangga atau penyair daripada perasaan atau pengalamannya. Dengan demikian, unsur citraan dapat membantu pembaca atau pendengar dalam menafsirkan makna dan sekaligus menghayati sebuah karya puisi seorang pujangga secara menyeluruh.[81]

Secara lebih rinci beberapa bentuk citraan bisa dilihat dalam bait-bait *Naẓm* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berikut:

a. Citraan penglihatan (*visual imegery*), merupakan citraan yang ditimbulkan oleh indera penglihatan (mata). Citraan ini dapat memberikan rangsangan kepada mata sehingga seolah-olah dapat melihat sesuatu yang sebenarnya tidak terlihat.

Dalam bait-bait berikut, terlihat bebarapa contoh di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menghadirkan citraan

[80] Rachmat Djoko Pradopo, *Prinsip-Prinsip Kritik Sastra: Teori dan Penerapannya* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2007), 81.

[81] Lihat lebih lanjut Hasanuddin WS, dkk, *Ensiklopedi Sastra Indonesia* (Bandung: Titian Ilmu, 2004), 216.

penglihatan (*visual*). Di antaranya seperti terlihat dalam bait-bait di bawah ini.

2

فَمِنْ بَعْدِهِ تُلْقِيْ إِلَيْهِ مُعَيِّنَا * لِمَوْرِدِ ذَاكَ الْفَيْضِ مِنْهُ تَخَيُّلاَ

Maka kemudian daripadanya itu engkau jatuhkanlah kepadanya padahalnya menentukan *
bagi Allah masuk *fayḍ* itu daripadanya di*takhaīyul*kan

3

وَإِنْ غَائِبٌ تَقْصُدُ إِلَيْهِ تَوَجُّهَا * فَصُوْرَتُهُ أَحْضِرْ واخْذُلْ لَهُ الذُّلاَّ

Dan jika ghaib ia niscaya engkau senghaja padanya dan kepada *tawajjuh* *
maka rupanya hadirkan olehmu dan hidupkan olehmu baginya itu akan cita-cita

4

تَوَجَّهْ عَلَى الْأَشْيَاخِ عِنْدَ تَوَجُّهٍ * بِهِمْ فَاطْلُبَنْ لِلطَّالِبِ الْفَتْحَ وَالْجَلاَ

Tawajjuh olehmu kepada sekalian Syaikh-Syaikh tatkala *tawajjuh* ini*
dangan mereka itu maka tuntut olehmu bagi murid ini akan *futūḥ* dan tarang.[82]

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, bahwa dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah terdapat konsep ajaran tentang *al-tawajjuh* (التَوَجُّهُ). Konsep *al-tawajjuh* dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah secara prinsip adalah do'a atau permohonan dari guru *murshid* kepada Allah swt supaya dilimpahkan kepada hati muridnya limpahan/*al-fuyūḍ* (الفيوض) karunia-Nya yang mutlak.[83] Dalam proses *al-tawajjuh* ini, seorang murid menghadapkan rohaninya kepada rohani *murshid* untuk kemudian diantarkan ke hadapan rohani nabi Muḥammad saw. Berikutnya, melalui bantuan rohani nabi Muḥammad saw yang suci, rohani murid kemudian dibawa menuju hadirat Allah swt. Muaranya adalah dia akan memperoleh limpahan karunia-Nya yang disebut dengan *al-fuyūḍ*.[84]

Upaya pemusatan konsentrasi timbal balik antara murid dan murshid yang *al-kamil al-mukammil* ini seperti telah dijelaskan, akan

[82] Naskah *al-Manhal, 1*

[83] Abdul Wahid Ketinggian Sarilamak al-Khālidī, "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khālidiyah, koleksi Syaikh Syahidan Syarbaini Mungo, Lima Puluh Kota, 20.

[84] Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-adhb li-dhikr al-qalb, 65.*

menghasilkan penyatuan rohani antara keduanya. Penyatuan rohani ini kemudian membawa dampak pada penyempurnaan keyakinan sang murid dan pada saat bersamaan murid akan mengalami sejumlah gejala kebatinan lainnya. Dalam konteks penyatuan inilah munculnya perasaan atau pengalaman rohani yang tidak bisa diceritakan dan digambarkan dengan kata-kata oleh seorang murid atau *sālik* itu sendiri.[85] Kondisi ini dapat berlangsung sewaktu diadakannya pertemuan pribadi atau pertemuan yang berlangsung empat mata antara *murshid* yang *al-kamil al-mukammil* dengan murid atau *sālik*. Walaupun, proses *al-tawajjuh* sebenarnya juga dapat terjadi atau dilakukan ketika sang *murshid* secara fisik tidak hadir yang biasanya hubungan ini dapat dilakukan melalui *al-rābiṭah* (الرابطة) "pertalian rohani".[86] Bahkan, *al-tawajjuh* bagi murid tertentu bisa dilakukan dengan rohani seorang guru murshid yang sudah meninggal yang lazim disebut dengan istilah pertemuan yang bersifat *barzakhī*.

Dalam pelaksanaan *al-tawajjuh,* ritualnya diawali dengan sang murid memejamkan kedua matanya. Kemudian murid diminta untuk menghadirkan dalam wujud *visual* rupa atau wajah guru murshidnya secara total di dalam hati dan fikirannya. Hal ini bertujuan agar Syaikh murshid yang *al-kamil al-mukammil* bisa mengantarkannya menuju Allah swt. Setidaknya begitulah yang digambarkan dalam ungkapan *fa-ṣūratuhu aḥḍir wa-ukhdhul la-hu al-dhullā* (فَصُوْرَتُهُ أَحْضِرْ واخْذُلْ لَهُ الذُّلاَّ) "maka rupanya hadirkan olehmu dan hidupkan olehmu baginya itu akan cita-cita".

Dalam pejaman mata itulah, seorang murid akan melihat berbagai hal, misalnya padang rumput yang luas, lautan yang luas, cahaya, tulisan "Allah" dan lain-lain. Semua penglihatan tersebut adalah penglihatan yang masih baur (belum terfokus). Pada tahap tertentu, di mana fikiran berhasil difokuskan, maka yang nampak adalah "sesuatu yang bermakna" yang tidak bisa diceritakan karena bersifat rahasia. konidisi itulah yang menjadi sasaran akhir dari *al-*

[85] Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam and The Naqshbandi Sufi Tradition* (Oakland: Islamic Supreme Council of America (ISCA), 2004), 644-645. Lihat juga Lisga Hidayat Siregar, "Tarekat Naqsyabandiyah Syekh 'Abdul Wahab Rokan Babusalam; Suatu Kajian Tentang Ajaran dan Aktualisasinya dalam Kehidupan Sosial"*, Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2003),* 149-150.

[86] Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia,* 86-87.

tawajjuh yang dalam naskah *al-Manhal* ini disebut oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan istilah *al-fatḥ wa-al-jilā* (terbuka dan tempak jelas) yang terlihat dalam ungkapan *fa-uṭluban li-al-ṭālib al-fatḥ wa-al-jilā* (فَاطْلُبَنْ لِلطَّالِبِ الْفَتْحَ وَالْجِلاَ) "dangan mereka itu maka tuntut olehmu bagi murid ini akan futuh dan tarang".[87]

Kata *al-jilā* (الْجِلاَ) selalu digunakan dalam tradisi *lisān* masyarakat Arab untuk menjelaskan sesuatu yang jelas dan terbuka, sehingga disaksikan wujudnya dengan mata atau indera penglihatan. Bahkan, kata *al-jilā* (الْجِلاَ) sendiri juga berarti celak yang dipakaikan di mata, karena sifat dan keadaannya yang terlihat dengan jelas.[88] Sehingga, memang *al-tawajjuh* pada intinya menuntun murid untuk menghubungkan rohaninya dengan rohani *murshid* dan terus mengikuti bimbingannya, dan selama perjalanan itu dia akan berkesempatan menyaksikan alam rohani dan alam ghaib dengan beragam wujudnya dalam *visual* wujud yang sangat jelas dan nyata, seakan yang melihat itu adalah penglihatan mata sendiri.

Citaraan *visual* juga dihadirkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam teks *Naẓm,* seperti dalam bait berikut.

9

وَأَزْكَى صَلَاةٍ مَعَ سَلَامٍ عَلَى الَّذِيْ * أَضَاءَ بِهِ الْأَكْوَانَ أَعْلَى وَأَسْفَلاَ

Dan disuci-suci salawat serta salam atas Nabi yang telah*
tarang dangan dia itu sekalian *akwān* yang di atas dan yang di bawah

10

وَآلٍ وَأَصْحَابٍ نُجُوْمِ هِدَايَةٍ * وَسَائِرِ أَتْبَاعٍ إِلَى يَوْمِ الْإِنْجِلاَ

Dan sekalian keluarga dan sekalian sahabat yang mereka itu sekalian bintang hidayah itu*
dan sekalian yang mengikuti hingga sampai kepada hari keterangan[89]

Ungkapan *aḍā'a bi-hi al-akwān* (أَضَاءَ بِهِ الْأَكْوَانَ) *"Menerangi alam raya"* adalah bentuk citraan *visual* terhadap cahaya kerasulan nabi Muḥammmad saw. Cahaya kebenaran dan hidayah yang dibawa melalui risalahnya, divisualkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan cahaya matahari yang membelah kegelapan malam, sehingga

[87] Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb*, 67.

[88] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 670.

[89] Naskah *Naẓm, 2.*

menjadi terang benderang. Kata *aḍā'a* (أَضَاءَ) dalam pemakaiannya, selalu digunakan untuk matahari yang melahirkan cahaya sendiri yang panas, terang dan bersinar.[90] Hal itu memberikan gambaran, bahwa cahaya kenabian dan hidayah yang dibawa oleh nabi Muḥammad saw adalah cahaya yang terang benderang, mendatangkan kehangatan dan kebaikan seperti layaknya cahaya matahari.[91] Akan tetapi, untuk petunjuk yang disampaikan oleh para sahabat Rasulullah saw, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian lebih memilih visualisasinya dengan menggambarkan cahaya bintang/*nujūm hidāyatin* (نُجُوْمِ هِدَايَةٍ). Cahaya yang dimiliki bintang tentu saja terang dan kegemilangannya tidaklah sebanding dengan cahaya dan kegemilangan yang dimiliki atau dipancarkan matahari.

Penggunaan kata *aḍā'a* (أَضَاءَ) "matahari yang menyinari alam raya" sebagai gambaran petunjuk yang dibawa oleh nabi Muhammad saw, dan *nujūm* (نُجُوْمِ) "bintang" sebagai gambaran petunjuk dari sahabatnya, adalah untuk menunjukan bahwa keduanya tetap sebagai sumber petunjuk yang bisa menuntun manusia ke jalan dan tujuan yang benar. Walaupun, cahaya yang dihasilkan bintang tentu saja tidak seperti terangnya cahaya mahatari dan juga tidak menghasilkan kehangatan. Citraan *visual* atau imajinasi penglihatan seperti ini tentu saja akan sangat mudah dimengerti dan dipahami oleh pembaca atau pendengar. Hal itu dikarenakan bahwa kedua objek tersebut adalah sesuatu yang sangat dekat dan akrab dengan kehidupan manusia, terutama para pengembara atau orang yang sedang melakukan perjalanan untuk tujuan tertentu.

Berikutnya, citraan *visual* terkait gambaran posisi rohani yang dimiliki Syaikh *murshid* tarekat Naqshabandiyah yang *kāmil* lagi *mukammil* juga bisa dilihat dalam bait ini.

25

وَذَاكَ الطَرِيْقَةُ النَقْشَبَنْدِيَّةُ الْأَوْلَى * شَامُوْ عَلَى فَرْقِ الْفَرَاقَةِ مُعْتَلَى

Barmula yang demikian itu ialah *ṭarīqat al-Naqshabandiyah* ialah *ṭarīqat* yang telah* naik mereka itu atas puncak segala bulan dan bintang ditinggikan[92]

[90] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 2618.

[91] Penggambaran cahaya dengan kata *aḍā'a* (أَضَاءَ) sebagai sifat yang menggambarkan cahaya kenabian Muhammad saw, sama dengan sifat Nūr Tuhan seperti yang digambarkan Allah swt dalam surat al-Nūr [24]: 35.

[92] Naskah *al-Manhal*, 5.

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba memberikan gambaran *visual* tentang ketinggian rohani dan *maqām 'irfānī* Syaikh-Syaikh tarekat Naqshabandiyah. Kedudukan rohani seseorang tentu saja sesuatu yang sulit atau bahkan tidak bisa digambarkan apalagi divisualkan, karena bersifat tertutup dan tersembunyi. Namun, dalam konteks ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba memberikan gambaran *visual* kedudukan rohani ini sebagai orang yang sudah berada di puncak tertinggi segala bulan dan bintang/*shāmū 'alā farq al-farāqat mu'talá* (شَامُوْ عَلَي فَرْقِ الْفَرَاقَةِ مُعْتَلَي). Dalam konteks ini, tentu saja pembaca atau pendengar akan bisa menyaksikan betapa tinggi dan jauhnya keberadaan bulan dan bintang dari mereka. Bulan dan bintang bisa disaksikan dengan mata telanjang, tetapi ketinggian dan jaraknya tidak bisa dijangkau oleh manusia. Begitulah posisi gambaran rohani para Syaikh tarekat Nashabandiyah yang sangat tinggi dan mulia, sehingga sulit untuk dijangkau dan dicapai. Namun demikian, wujud dan keberadaannya begitu dekat dan akrab dalam kehidupan manusia itu sendiri.[93]

Bersamaan dengan pola citraan terhadap posisi rohani Syaikh tarekat Naqshabandiyah, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menggambarkan pola citraan visual terhadap posisi titik-titik zikir dalam hati atau yang disebut *al-laṭīfah* (اللطيفة) para Syaikh tarekat Naqshabandiyah. Citraan itu digambarkan sebagai sesuatu yang berada di puncak langit tertinggi, seperti dalam bait berikut.

27

قَوَالِبُهُمْ فَوْقَ التُّرَابِ تَقَلَّبَتْ * لَطَائِفُهُمْ فَوْقَ الْعِقَابِ لَفِي اعْتَلاَ

Barmula segala tubuh mereka itu di atas tanah jua berbalik-balik ia*
barmula segala *laṭā'if* mereka itu diatas pitala langit sungguhnya tinggi[94]

[93] Al-Ghazālī juga membagi ruhani manusia yang suci dengan menyebutnya dalam istilah *mi'rāj al-sālikīn*. Dia membagi tingkatan ruhani dengan *mi'rāj* pertama, *mi'rāj* kedua dan *mi'rāj* ketiga. Pada *mi'rāj* ketiga inilah ruhani seorang *sālik* berada dalam taraf tertinggi yang tidak banyak manusia mencapainya. Ruhani yang mengalami mi'raj pada tingkat ketiga ini telah berada di puncak segala ruhani yang tidak bisa dijelaskan posisinya dan inilah ruhani para Syaikh dan guru murshid. Lihat Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Farā'id al-Lā'i min Rasā'il al-Ghazālī: Majmū'ah Mushtamilah 'Alá Mi'rāj al-Sālikīn wa-Minhaj al-'Ārifīn* (Miṣr: Al-Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1924), 38-45.

[94] Naskah *al-Manhal*, 5.

Hati/*al-qalb* (القلب) adalah sesuatu yang bersifat rohani, apalagi bagian-bagian yang menjadi pusat zikir di dalamnya. Sehingga, memberikan gambaran yang utuh tentangnya tentu saja akan sangat sulit atau bahkan sesuatu tidak mungkin dilakukan. Namun demikian, supaya dapat dimengerti oleh pembaca, maka Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba memberikan gambaran visualnya dengan menyebutnya sebagai sesuatu yang berada di puncak langit tertinggi. Hal itu seperti tergambar dalam ungkapan *laṭā'ifuhum fawqa al-'iqāb la-fī i'talā* (لَطَائِفُهُمْ فَوْقَ الْعِقَابِ لَفِي اعْتَلاَ) "barmula segala *laṭā'if* mereka itu di atas pitala langit sungguhnya tinggi". *Al-laṭā'if* (اللطائف) sebagai bagian terdalam dari hati manusia, tentu saja sesuatu yang sangat halus, tidak memiliki tempat secara fisik serta tidak akan pernah bisa dicapai dengan indera. Namun, dengan menyebutkannya sebagai sesuatu yang berada di atas segala bintang dan planet/*fawqa al-'iqāb* (فَوْقَ الْعِقَابِ),[95] maka indera penglihatan pendengar atau pembaca seakan dirangsang untuk mencapainya sebagai sesuatu yang bisa dilihat. Akan tetapi, karena posisinya yang sangat tinggi dan jauh, maka hakikatnya juga menjadi sangat sulit dicapai.

Selanjutnya, citraan *visual* terhadap bagian rohani dari *al-laṭīfah* ini digambarkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan warna-warni, seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

57

وَقَدْ عَيَّنُوْا نُوْرًا لِكُلِّ لَطِيْفَةٍ مِنَ الْأَمْرِ * مَخْصُوْصًا بِلَوْنٍ تَمَثَّلاَ

Dan sungguhnya telah ditentukan mereka itu akan nur bagi tiap-tiap *laṭīfah* itu yang daripada *'ālam al-amr* itu*
ditentukan dangan warna yang kelihatan

58

فَلِلْقَلْبِ مُصْفَرٌّ وَلِلرُّوْحِ اَحْمَرُ * وَلِلسِّرِّ مُبْيَضٌّ يُشَاهِدُهُ الْمَلاَ

Maka bagi hati itu kuning dan bagi *r ūḥ* itu merah *
dan bagi *sirr* itu warna putih yang memandang akan dia oleh ahlinya

59

وَنُوْرُ الْخَفِي يَبْدُو هُنَالِكَ أَسْوَدَا * وَأَخْفَاهُمْ مُخْضَرٌّ نُوْرٍ إِذَا انْجَلاَ

Dan nur *khafi* itu nyata ia disika itu hitam jua*
dan *akhfā* itu warna *nūr*nya hijau apabila telah nyata ia

[95] Kata *al-'iqāb* (العقاب) secara harfiyah berarti bintang tertinggi atau planet-planet yang sangat tinggi dan jauh. Lihat Luis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah,* 518.

60

وَلِلنَّفْسِ نُوْرٌ بَعْدَ تَهْذِيْبِهَا * يَكُوْنُ نُوْرًا بِلاَ لَوْنٍ عَنِ الْمِثْلِ زُحِّلاَ

Dan bagi *nafs nāṭiqah* itu *nūr* kemudian daripada mensucikan dia * adalah ia itu *nūr* dangan warna yang tiada boleh dimisalkan[96]

Dalam bait-bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba memberikan citraan *visual* terhadap titik panas dalam hati manusia sebagai pusat zikir (*al-laṭā'if*), dengan mengambil bentuk warna warni. Yaitu, *laṭīfat al-qalb* (لطيفة القلب) berwarna kuning/ *fa-li-al-qalb muṣfarrun* (فَلِلْقَلْبِ مُصْفَرٌّ), *laṭīfat al-rūḥ* (لطيفة الروح) berwarna merah/*wa-li-al-rūḥ aḥmar* (وَلِلرُّوْحِ اَحْمَرُ), *laṭīfat al-sirr* (لطيفة السر) berwarna putih/*wa-li-al-sirr mubyaḍḍun* (وَلِلسِّرِّ مُبْيَضٌّ), *laṭīfat al-khafī* (لطيفة الخفي) berwarna hitam/*wa-nūr al-khafī yabdū hunālika aswadā* (وَنُوْرُ الْخَفِي يَبْدُو هُنَالِكَ أَسْوَدَا), dan *laṭīfat al-akhfá* (لطيفة الأخفى) berwarna hijau/*wa-akhfāhum mukhḍarun* (وَأُخْفَاهُمْ مُخْضَرٌ). Penjelasan tentang *al-laṭīfah* (اللطيفة) dengan citraan warna-warni ini adalah salah satu bentuk penjelasan baru yang coba dilakukan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam upayanya memberikan gambaran kepada para pengikutnya terhadap suatu wujud yang sangat sulit atau bahkan tidak terjangkau. Penjelasan tentang *al-laṭā'if* dalam wujud seperti ini sejauh sumber-sumber yang ditemukan belum pernah dikemukan sebelumnya oleh para Syaikh dan murshid termasuk pendiri ajaran tarekat Naqshabandiyah sendiri.

Selanjutnya, citraan *visual* dilakukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam hal situasi rohani yang berhasil dicapai oleh seorang *sālik* dalam meditasinya. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggambarkannya sebagai bentuk cahaya yang terpancar karena menerima cahaya dari sumber cahaya lain, sebagaimana terlihat dalam bait berikut.

89

وَلَا يَفْتَحَنَّ الْقَلْبَ إِلَّا بِذِكْرِكَ * الْكَثِيْرِ فَفِيْهِ اِجْهَدْ لِكَيْ تَتَهَلَّلاَ

Dan tiadalah dibukakan hati itu melainkan dangan zikirmu* yang amat banyak maka padanya itulah engkau bersungguh-sungguh supaya engkau bercahaya

[96] Naskah *al-Manhal*, 9-10.

Kata *tatahallalā* (تَتَهَلَّلاَ) secara leksikal berarti cahaya bulan yang masih remang, karena posisinya yang baru saja muncul. Pengertian lain adalah cahaya bulan saat mulai muncul dan pertama kali menampakan wujudnya. Cahaya bulan seperti ini masih sangat kecil, samar, susah terlihat dan hanya muncul sebentar saja. Kata *tatahallala* (تَتَهَلَّلاَ) berasal dari kata *halla* (هَلَّ) yang kemudian muncul darinya kata *al-hilāl* (اِلهِلَالٌ) yang berarti bulan sabit yang baru muncul yang menandai awal bulan.[97] *Al-hilāl* (اِلهِلَالٌ) dalam ilmu astronomi hanya muncul dalam waktu sesaat dan cahayanya masih sangat kecil, bahkan susah untuk terlihat. Begitulah gambaran *visual* yang coba diberikan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tentang keadaan rohani seorang murid yang baru mencapai tahapan awal dalam perjalanan rohaninya. Rohani sang *sālik* sudah mulai tampak bercahaya, walaupun masih remang dan terkadang tidak terlihat kecuali sangat kecil dan jika terlihat itupun sebentar saja. Namun, bila kondisi ini terus diasah, pada akhirnya ia akan berubah menjadi seperti purnama yang bercahaya terang dan bisa menerangi makhluk lain. Begitulah kondisi rohani para *murshid* dan Syaikh tarekat Naqshabandiyah yang sudah mencapai ketinggian, sehingga bisa memberikan jalan dan menerangi bagi yang ingin berjalan menuju Tuhan.

Berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menggambarkan *visualisasi* rohani manusia yang kotor dengan rohani Tuhan yang suci. Gambaran tersebut seperti dalam bait berikut.

130

وَذَاكَ لِأَنَّا فِيْ حَنِيْضِ تَدَنُّسٍ * وَرَبِّيْ فِيْ أَوْجِ التَّقَدُّسِ وَالْعُلاَ

Barmula yang demikian itu karana bahwasanya kita di dalam terkabawah cemar-cemar *
dan Tuhan kita itu di dalam ketinggian Maha Suci dan Maha Tinggi

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggambarkan perbandingan rohani manusia dengan rohani Tuhan dalam ungkapan citraan yang bisa lihat secara *visual*. Penggambaran rohani manusia yang rendah dan kotor dipilih ungkapan *fī ḥanīḍ tadannusin* (فِيْ حَنِيْضِ تَدَنُّسٍ) "terkebawah cemar-cemar". Kata

[97] Lihat Luis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah* (Beirut: Al-Maṭba'ah al-Katholikiyah, 1956), 870-871.

tadannusin (تَدَنُّسٍ) secara harfiyah berarti cemar/polusi atau yang dalam penggunaan populer diartikan dengan kotoran. Dalam tradisi lisan Arab, kata *tadannusin* (تَدَنُّسٍ) biasanya digunakan untuk menunjukan kotoran atau daki yang menempel pada kain yang berwarna putih/*al-danas fī al-thiyāb* (الدنس فى الثياب).[98] Kotoran itu akan terlihat dengan sangat jelas, sehingga tidak hanya mengurangi keindahan pemakainya, namun juga menjadikan pemakainya kurang dihargai di hadapan manusia lain.

Sementara itu, kesucian rohani Tuhan digambarkan dengan kalimat *fī awj al-taqddus* (فِيْ أَوْجِ التَّقَدُّسِ) "dalam ketinggian Maha Suci". Kata *awj* (أَوْجِ), secara harfiyah berarti tinggi yang bersifat teransenden, wujudnya tidak terjangkau tetapi bisa dilihat dan disaksikan dengan sangat jelas, sehingga wujudnya dirasakan sangat dekat. Dalam tradisi lisan Arab, kata *awj* (أَوْجِ) dipakai untuk menggambarkan ketinggian bulan terhadap bumi atau orang Arab menyebutnya *awj al-majd ya'nī al-fakku wa-huwa ab'ad nuqṭaṭin 'an al-arḍ* (أوج المجد يعنى الفك وهو ابعد نقطة يكون فيها القمر عن الأرض). Artinya, "*awj al-majd* adalah terlepas yaitu titik terjauh posisi bulan dari bumi".[99]

Bait di atas yang menggambarkan perbandingan rohani manusia dengan rohani Tuhan, sama citraannya dengan bait berikut ketika Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggambarkan perbandingan rohani murid dengan rohani Syaikh *murshid*. Gambarannya sebagaimana bisa dilihat seperti dalam bait berikut.

264

فَإِنَّهُ مِنْ عَدَمِ التَّنَاسُبِ * لِمُبْدَاءِ الْفَيْضِ بِلَوْثٍ لاَسِبِ

Maka bahwasanya ia daripada ketiadaan *munāsabah**
bagi permulaan *fayḍ* itu dangan cemar-cemar yang terlekat[100]

Pada bait ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggambarkan tentang kotoran yang terdapat dalam rohani murid yang menjadi menjadi penghalang dia memperoleh limpahan/*al-fayḍ* (الفيض) rohani guru. Kotoran yang berupa dosa dan bersifat rohani itu dicoba untuk

[98] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 1432.

[99] Luis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah*, 21.

[100] Naskah *al-Manhal,* 39.

divisualkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan menyebutnya sebagai daki atau kotoran yang menempel pada kain, seperti pada ungkapan *bi-lawthin lāsibin* (بِلَوْثٍ لاَسِبٍ). Tentu saja kotoran atau daki yang menempel pada sehelai kain akan sangat gampang terlihat, karena wujudnya yang kotor, hitam dan menjijikan. Sehingga, wujud dosa yang bersifat rohaniyah dengan divisualisasikan sebagai daki yang menempel pada kain yang putih, maka pembaca atau pendengar bisa dengan mudah memahami keadaannya, karena seakan sudah bisa diinderawi terutama oleh penglihatan atau mata telanjang.[101]

b. Citraan perabaan (*tactile imagery*), yaitu citraan yang melibatkan indera peraba (kulit). Misalnya, kasar, lembut, halus, basah, panas, dingin, dan sebagainya. Beberapa contoh bisa ditemukan dalam bait-bait berikut.

1

وَأَيُّ مَقَامٍ كُنْتَ تُلْقِيْ فُيُوْضَهُ * فَلَا بُدَّ مِنْ صِبْغٍ لِذَاتِكَ أَوَّلاَ

Dan mana *maqām* yang ada engkau menjatuhkan akan segala *fayḍ*nya* itu maka tidapat tiada daripada bahwa engkau celup bagi zatmu itu mula-mula[102]

Ungkapan *ṣibghin li-dhātika awwalā* (صِبْغٍ لِذَاتِكَ أَوَّلاَ) "engkau celup bagi zatmu itu mula-mula" pada bait ini, melibatkan indera perasa berupa kulit. Mencelupkan zat makhluk/*ṣibghin li-dhātika* (صِبْغٍ لِذَاتِكَ) dengan Zat Tuhan, maksudnya bahwa manusia harus terlebih dahulu merasakan Zat Tuhan dalam dirinya. Kata "mencelup" biasanya digunakan untuk maksud mewarnai sesuatu seperti kain dan sebagainya dengan memasukkannya ke dalam air celup yang mengandung zat warna, sehingga warna kain menjadi berubah.[103]

[101] Dalam konteks ilmu *al-balāghah* pola bait ini disebut juga dengan gaya *al-isti'ārah al-taṣrīḥiyah,* yaitu *al-isti'ārah* yang hanya menyebutkan *al-mushabbah bih*nya dan membuang *al-mushabbah, adat al-tashbīh dan wajah al-shibh.* Dalam hal ini kata *lawth lāsib* (لوث لاسب) yang berarti daki yang menempal pada kain adalah objek yang disamakan/*al-musta'ār la-hu* (المستعار له) dengan dosa yang mengotori dan menempel di hati manusia. Dosa yang merupakan kotoran rohani ini menjadikannya terhalang atau mengalami kesulitan berhubungan Tuhan Zat Yang Maha Bersih. Lihat Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 260.

[102] Naskah *al-Manhal*, 1.

[103] J.S Babadu & Sutan Mohamad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001), 267.

Oleh karena itu, mencelupkan zat makhluk dengan Zat Tuhan berarti bahwa seorang sufi atau *sālik* harus memasukan zatnya ke dalam lautan Zat Tuhan Yang Maha Mutlak yang pada gilirannya "Warna Tuhan" mengubah warna makhluk tersebut. Dalam pengertian, bahwa dengan mencelupkan zat makhluk kepada Zat Tuhan diharapkan manusia akan berubah menjadi *al-insān al-kāmil* yang tercermin dalam dirinya sifat-sifat ketuhanan dalam kapasitasnya sebagai makhluk.[104] Ketika itulah, manusia akan berubah wujudnya sebagai "manifestasi Tuhan" dalam kehidupan yang tidak satupun yang lahir dari dirinya, kecuali merupakan kebenaran yang layak diikuti dan dicontoh.[105]

Gambaran citraan rasa seperti demikian, tentu saja karena teks ini bagian dari teks sufistik yang lebih mengandalkan rasa dalam berkomunikasi dengan Tuhan. Sehingga, citra rasa harus lebih pertama dan lebih utama untuk dimunculkan dalam berhubungan dengan Tuhan.

Sementara itu, dalam bait lain Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menghadirkan citraan perasa lain seperti dalam bait berikut.

274

كَذَاكَ يَهْدِيْ رِقَّةً لِلْقَلْبِ * وَالذَّوْقَ وَالشَّوْقَ وَوَجَدَ الْحُبَّ

Demikian lagi beri hidayah ia akan halus hati itu*
dan akan merasai dan akan rindu dan akan berlebihan kasih

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggambarkan bahwa rasa rindu dendam/*al-shwq* (الشوق) seorang *sālik* terhadap Allah swt, hanya muncul jika hati seorang *sālik* telah mendapat curahan petunjuk dari Allah swt. Petunjuk itu hanya datang jika hati manusia telah lembut dan halus/*riqqah* (رِقَّةً). Kata *riqqah* (رِقَّةً) secara harfiyah berarti *layyin* (لَيِّنٌ) "lembut", sebagai lawan dari

[104] Konsep ini pernah dikemukakan oleh sufi al-Jillī tentang hakikat *al-insān al-kāmil* setelah mendapatkan celupan nur Tuhan pada dirinya. Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabī Oleh al-Jillī* (Jakarta: Paramadina, 1997), 64.

[105] Hal ini sesuai dengan hadis Nabi Muhammad saw yang memerintahkan manusia untuk berakhlak dengan akhlak Allah swt. Sebagaimana hadis yang banyak dikutip oleh para sufi *takhallqū bi-akhlāq Allāh* (تخلقوا بأخلاق الله) Artinya: "Berakhlaklah kamu dengan akhlak Allah". Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat, Cet VIII* (Bandung: Mizan, 1998), 259.

kata *khashīn* (خَشِيْنٌ) yang berarti "kasar". Kata *riqqah* (رِقَّةً) ini biasanya digunakan untuk menggambarkan pipi seorang wanita yang sangat halus, lembut dan sensitif.[106] Dengan menggunakan kata *riqqah* (رِقَّةً) sebagai sifat hati yang diberikan petunjuk, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ingin menampilkan citraan rasa tentang gambaran kelembutan hati yang jika disentuh akan menimbulkan kenikmatan dan membangkitkan kecintaan, seperti halnya seorang kekasih yang menyentuh pipi kekasinya. Begitulah gambaran hati yang lembut yang telah diberikan hidayah oleh Allah swt, di mana hati itu akan semakin lembut dan akan bertambah kecintaan terhadap-Nya setiap kali disentuh atau didekati.

c. Citraan pencecapan **(***gustatory***)**, yaitu citraan yang melibatkan indera pencecap (lidah). Melalui citraan ini seolah-olah kita dapat merasakan sesuatu seperti pahit, asam, manis, kecut, dan sebagainya. Hal itu seperti terlihat dalam bait berikut.

14

فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرَا * وَأَبْيَاتُهَا فِيْ بَحْرِهَا طَعْمُهَا حَلاَ

Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir dan hantarkan oleh kamu baginya isi kahwin*
dan bilangan *abyāt*nya di dalam lautannya itu rasanya manis[107]

Kata *ṭa'muhā ḥalā* (طَعْمُهَا حَلاَ) "rasanya manis" pada bait di atas, digunakan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk menggambarkan betapa sedap dan manisnya berhubungan yang dirasakan seorang *sālik* dengan Tuhan dalam berzikir tatkala dia menjalankan ritual *sulūk*. Keberadaan seorang *sālik* yang terisolasi di dalam kelambu dengan keheningan yang sedemikian rupa, seakan menambah keintiman dan kekhusukan hubungan dengan Allah swt. Keberadaan sang *sālik* dalam rumah *sulūk* ibarat pengantin yang dibiarkan bersunyi dan dalam keadaan terisolasi bersama orang sangat yang dicintainya. Tentulah suasana kemesraan,keintiman dan rasa berhubungan dalam kondisi yang sedemikian hening dan sepi akan sangat indah dan terasa sangat manis.[108]

[106] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab*, 1706.

[107] Naskah *al-Manhal,* 3.

[108] Lihat Khalīfah Rajab al-Khālidī, "Naskah Ilmu Segala Rahasia"*,* 26.

Seperti diketahui, rasa manis atau yang disebut *ḥalā* (حَلاَ) adalah salah satu dari hal yang tidak bisa diceritakan dan digambarkan secara verbal pada siapapun, kecuali jika yang bersangkutan ikut atau pernah merasakannya. Menggambarkan hubungan itu dengan rasa manis/*ḥalā* (حَلاَ), menimbulkan beberapa kesan. Pertama, memunculkan kesan betapa indah dan sedapnya kondisi *khalwat* bersama Tuhan sebagai Zat yang dicinta itu. Kedua, memunculkan kesan mabuk dan lupa diri, karena sesuatu yang manis biasanya menyebabkan mabuk dan lupa diri.[109] Ketiga, memunculkan kesan betapa keindahan hubungan dalam *khalwat* bersama Tuhan tersebut tidak bisa diceritakan melalui untaian kata-kata. Oleh karena rasa, seperti halnya rasa manis adalah sesuatu yang tidak bisa atau sangat sulit dijelaskan atau bahkan didefinisikan.

Berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga berusaha memberikan gambaran yang lain melalui citra rasa terkait kenikmatan rohani yang dirasakan oleh *sālik* dalam berhubungan dengan guru murshid. Gambaran itu seperti dalam bait berikut.

33

بِبَاطِنِهِمْ مَاءٌ زُلاَلٌ مُرَوَّقٌ بِهِ الْقَلْبُ * يَحْيَي سَرْمَدًا مِنْهُ فَاعْلُلاَ

Pada batin mereka itu air yang jernih lagi yang amat tawar yang dangan dia boleh hati itu*
hidup selama-lamanya daripadanya itulah maka minum olehmu

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba memberikan citraan rasa dengan menyebut bāṭin atau rohani seorang guru murshid yang *kāmil* lagi *mukammil* seperti air yang jernih dengan rasa tawar/*mā'un zulalun murawwaqun* (مَاءٌ زُلاَلٌ مُرَوَّقٌ). Sehingga, hati yang selalu berupaya mendekat kepada rohani sang guru murshid akan mendapatkan minuman segar dan dapat menghilangkan dahaga rohaninya yang selama ini terasa kering. Dan memang dalam situasi kering, dahaga dan haus yang bersangatan, hanya air yang rasanya tawarlah yang bisa menghilangkan rasa

[109] Sekalipun dalam prakteknya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak mengajarkan zikir kepada murid-muridnya sampai mengalami apa yang dinamakan mabuk (*ekstesi*), hingga mengeluarkan perkataan atau ucapan yang tidak dimengerti orang lain layaknya seorang yang mabuk. Dalam praktek zikir ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ternyata lebih banyak mengambil ajaran dari al-Ghazālī seperti yang diajarkan dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dan kitab *Mi'rāj al-Sālikīn.*

dahaga itu. Air laut yang berasa asin ataupun minuman teh dan kopi yang berasa manis, sekalipun dalam jumlah yang sangat banyak tidak akan bisa menghilangkan haus dan dahaga yang dirasakan seseorang. Dengan gambaran citraan seperti itu akan menimbulkan keinginan seorang *sālik* untuk bisa minum dari air yang sejuk dan tawar dari rohani guru murshid tersebut. Di sinilah letak pentingnya melakukan *al-rābiṭah* dan *al-tawajjuh* bagi rohani murid dengan rohani guru musrhid yang *kāmil* lagi *mukammil* tersebut.

Menarik dicermati dalam bait di atas, bahwa sifat air yang sedap dan sejuk diungkapkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan pilihan kata *zulalun murawwaqun* (زُلاَلٌ مُرَوَّقٌ) "jernih lagi tawar". Pilihan kata *zulalun murawwaqun* ini sebagai sifat air yang sedap dan sejuk, tidak banyak atau bahkan tidak lazim digunakan oleh para pujangga Arab sebelumnya. Para pujangga Arab lebih sering atau bahkan selalu memberikan sifat air yang sejuk dengan pilihan kata *'adhbun* (عَذْبٌ) atau kata *ghadaqun* (غَدَقٌ)[110] yang secara harfiyah sama berarti tawar.[111] Kata *zulalun* (زُلاَلٌ) berasal dari kata *zalla* (زلّ) secara harfiyah berarti tergelincir.[112] Sedangkan, kata *murawwaqun* (مُرَوَّقٌ) berasal dari kata *rawaqa* (رَوَقَ) yang secara harfiyah berarti mencintai sesuatu dengan cinta yang bersangatan hingga seseorang binasa karena cintanya itu.[113] Pemilihan kedua kata ini, yaitu *zulalun murawwaqun* (زُلاَلٌ مُرَوَّقٌ) sebagai sifat air yang sedap lagi tawar dan digunakan untuk menggambarkan rohani guru *murshid* tarekat Naqshabandiyah adalah lebih kepada gambaran yang bersifat kiasan/*al-majazī* (المجازي). Di mana, kesedapan rohani guru *murshid* bagi para murid atau *sālik* yang ingin mengikutinya adalah seperti sesuatu yang sangat indah dan sedap. Keindahannya bisa menjadikan seorang murid hilang kesadaran serta menjadikannya seolah lupa diri, hingga akhirnya tergelincir dan terjatuh ke dalam alam rohani yang

[110] Lihat diantaranya Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fi Tanāsub al- Āyāt wa-al-Suwar* Juz 15 (al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Islāmī, tt), 58.

[111] Kedua kata ini juga beberapa kali muncul dalam al-Qur'an untuk menyebutkan sifat air yang sejuk dan sedap Lihat Q.S. Jinn [72]: 16, al-Furqān [25]: 53 dan Fāṭir [35]: 12.

[112] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab, 1855-1856.*

[113] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 1779.

nikmat dan sejuk tersebut.[114] Selanjutnya, sang *sālik* akan merasakan cinta yang sangat mendalam kepada guru *murshid*, sehingga dengan cinta itulah guru *murshid* berhasil mengantarkannya ke hadapan Allah swt, dan menjadikanya sebagai makhluk yang tidak lagi merasa perlu mencintai oleh yang lain selain-Nya.

Dalam bait lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berupaya memberikan citraan rasa terhadap bagaimana perbandingan rasa mengingat Allah swt dan mengingat yang selain-Nya. Di mana, mengingat Allah swt akan berujung pada rasa manis sekalipun sebelumnya harus melalui proses yang pahit. Sementara itu, mengingat yang selain-Nya akan merasakan kepahitan, walaupun sebelum itu dia melalui kondisi yang indah dan manis. Gambaran tersebut seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

246

مُبْتَهِلاً بِذُلِّ الْاِنْكِسَارِ * وَصِدْقِ الْاِلْتِجَا وَالْاِفْتِقَارِ

Padahalnya memohonkan dangan hina merendahkan diri *
dan benar-benar berlindung dan berkehendak

247

اَللّٰهُ اَللّٰهُ قُلْ وَلاَ تَرْضَ الْكَسَلْ * فَغَيْرُهُ مُرٌّ وَلَوْ كَانَ عَسَلْ

Allāh Allāh kata olehmu dan jangan engkau *riḍā* akan sagan-sagan*
maka lainnya itu pahit dan jikalau ada ia *'asal* sekalipun

248

قُمْ وَكْتَسِبْ بِهِ صَفَاءَ النُّوْرِ * وَارْقَ بِهِ مَعَالِيَ الْحُضُوْرِ

Berdiri olehmu dan usahakan olehmu dangan dia akan haning *nūr**
dan naik olehmu dangan dia akan hadir yang tinggi[115]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memberikan gambaran tentang indah dan manisnya zikir kepada Allah swt, jika dilakukan dengan penuh perjuangan yang sungguh-sungguh dalam melawan rasa malas. Ungkapan *fa-ghayruhu murrun wa-law kāna 'asal* (فَغَيْرُهُ مُرٌّ وَلَوْ كَانَ عَسَلْ) "maka lainnya itu pahit dan jikalau

[114] Kata *zalla* (زلّ) di dalam al-Qur'ān seringkali digunakan Allah swt untuk menggambarkan kondisi nabi Adam as yang digelincirkan dari sorga oleh keindahan dan kesejukan bujuk rayu iblis. Hal itu seperti diceritakan Allah swt dalam surat al-Baqarah [2]: 36.

[115] Naskah *al-Manhal,* 37.

ada ia *'asal* (madu) sekalipun", menunjukan bahwa mengingat yang selain Allah swt akan menjadikan seorang memperoleh rasa pahit/*murrun* (مُرٌّ) dalam hidupnya, berupa kegagalan atau bahkan kebinasaan. Sementara, yang menyibukan dirinya dengan berzikir kepada Allah swt, akan mendapatkan rasa manis/*ḥalā* (حَلاَ) dalam wujud keberhasilan meraih kemenangan dan kesuksesan dalam hidupnya.[116]

Dalam bait ini, terdapat pesan khusus yang hendak di sampaikan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, bahwa seorang yang menyibukan dirinya terhadap selain Allah swt, seperti sibuk dengan kesenangan duniawi akan memperoleh dan merasakan kepahitan hidup, baik di dunia maupun di akhirat, sekalipun pada awalnya dia merasakan rasa manis dan kenikmatan. Akan tetapi, rasa manis itu hanyalah sedikit dan dalam waktu sangat singkat akan segera hilang dan terputus. Setidaknya begitulah kesan simbolik yang diperoleh dari pilihan kata *'asal* (عَسَلْ) "madu" yang sengaja dibuang/*maḥdhūf* (محذوف) huruf terakhirnya, yaitu *al-alif* (ا) dan di*jazam*kan (مجزوم) huruf terakhirnya, yaitu *al-lām* (ل). Menurut aturan gramatika bahasa Arab, kata *'asal* (عَسَلْ) dalam kalimat ini, semestinya dibaca *'asalan* (عَسَلًا). Kata *'asalan* (عَسَلًا) ini di dalam struktur kalimat menjadi *khabar kāna* (خبر كان) yang seharusnya dinasabkan/*al-manṣūb* (المنصوب) dengan menggunakan harkat *al-fatḥah* (الفتحة).[117] Dengan adanya membuang huruf akhir, yaitu *alif* sehingga katanya menjadi lebih pendek/*al-qaṭ'* (القطع) serta dimatikannya (*sukūn*) huruf terakhir yang menjadikan kata ini menjadi terhenti/*al-waqf* (الوقف), diperoleh kesan di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ingin menegaskan bahwa kenikmatan yang bersifat sedikit dan sebentar hendaklah ditinggalkan/*al-maqṭū'* (المقطوع) atau dibuang/*al-maḥzūf* (المحذوف). Hal itu mutlak dilakukan untuk bisa mendapatkan kenikmatan yang panjang dan bersifat permanen. Dan hendaklah seseorang berhenti/*al-wuqūf* (الوقوف) dalam menyibukan diri dari mengejar

[116] Dalam al-Qur'ān banyak ayat yang menyebutkan bahwa zikir kepada Allah swt akan membawa seseorang kepada kemenangan dan kesuksesan. Sementara berzikir kepada selain-Nya akan membawa seseorang kepada kekalahan dan kehancuran. Lihat misalnya Q.S. Al-Anfāl [8]: 45, Q.S. Al-Jumu'ah [62]: 10 dan lain-lain.

[117] Muḥammad Ḥasan 'Abd al-'Azīz, *al-Qawā'id al-Lughawīyah al-Asāsīyah li-al-Kitābah al-'Ilmīyah* (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 2005), 10.

kenikmatan yang sedikit dan sebentar tersebut, karena hanya akan menghasilkan kepahitan dan kegagalan rohani.

Menarik juga untuk dicermati tentang pemilihan kata dalam menggambarkan rasa manisnya zikir dengan pilihan kata *'asal* (عَسَلْ) yang berarti madu. Seperti diketahui, bahwa madu bukan hanya memiliki rasa yang manis, namun juga menyehatkan bagi peminumnya.[118] Memang pada kenyataannya tidak selalu sesuatu yang manis membuat peminumnya menjadi sehat. Sekian banyak yang manis justru malah mendatangkan penyakit atau paling tidak membuat peminumnya mabuk atau kehilangan akal. Berbeda dengan madu yang tidak hanya rasanya yang manis dan menyehatkan, tetapi juga tidak merusak akal peminumnya. Dengan menggambarkan zikir kepada Allah swt dengan rasa madu, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ingin mengatakan bahwa zikir kepada Allah swt bukanlah zikir seperti yang oleh sebagian kelompok sufi dipraktekan hingga sampai mabuk, ekstase dan kehilangan kesadaran dan akhirnya mengeluarkan ucapan-ucapan aneh yang tidak dimengerti orang lain. Zikir yang diajarkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah zikir yang menjadikan manusia merasakan manisnya berhubungan dengan Allah swt, namun tidak sampai ke tingkat memabukan apalagi melahirkan ungkapan-ungkapan aneh seperti layaknya seorang yang sedang mabuk.[119]

Sehubungan dengan rasa zikir dan hubungan dengan Allah swt dalam teks *naẓm,* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menyebutkan sifat Tuhan yang hanya bisa dirasakan secara rohani. Demikian seperti dalam bait berikut.

42

وَالْآلِ والْأَصْحَابِ والْأَتْبَاعِ * مادام يَذْقُواللهَ كُلُّ دَاعِى

Dan seluruh keluarga dan sahabat serta pengikut *
selama para pemohon merasakan Allah[120]

[118] Q.S. Al-Naḥl [16]: 69.

[119] Dalam konteks ini ajaran dan ritual zikir tarekat Naqshabandiyah yang diajarkan Syaikh Ismā'īl al-Khālidī al-Minangkabawī tidak sampai ke tingkat mabuk hingga melahirkan ungkapan-ungkapan aneh bagi para muridnya. Sehingga, dalam ritual zikir seperti ini tuduhan sesat seperti yang dituduhkan sebagian penentangnya tidak memiliki alasan yang kuat. Lihat Annemarie Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1990), 58-59.

[120] Naskah *Naẓm*, 3.

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memberikan citraan rasa terhadap bentuk hubungan manusia dengan Allah swt. Hubungan tersebut disebutkan sebagai hubungan rasa yang bersifat rohani atau dalam ungkapannya *mā dāma yadhqū Allāh kullu dā'i* (مادام يَذْقُو الله كُلُّ دَاعِى) "selama para pemohon merasakan Allah". Kata *yadhqū Allāh* (يَذْقُو الله) secara harfiyah memberikan gambaran betapa Allah swt, sebagai Zat hanya bisa dirasakan. Oleh karena itulah, makna zikir dalam konteks ini selain menyebut, mengingat juga merasakan Allah swt dalam setiap gerak hingga setiap tarikan nafas seseorang.[121] Zikir dalam bentuk merasakan Allah swt inilah yang dianggap zikir paling tinggi.[122] Begitulah peran hati dalam merasakan nikmatnya berzikir dan beribadah kepada Allah swt.[123]

Berikutnya, rasa zikir kepada Allah swt yang dirasakan oleh seorang sufi atau *sālik* digambarkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sebagai sesuatu yang bukan hanya sedap, manis tetapi juga memberikan kepuasan. Seperti terlihat dalam ungkapan berikut.

276

وَيَرْفَعُ النِّقَابَ عَنْ وَجْهِ الْمُنَى * فَتَرْتَقِيْ هُنَا وَتَلْتَقِي الْهَنَا

Dan mengangkat ia akan tutup daripada muka yang disenghaja*
maka naiklah engkau di sini dan dan bertemu engkau akan kesedapan itu[124]

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menggambarkan kenikmatan berhubungan dengan Allah swt melalui zikir dengan kalimat *fa-tartaqī hunā wa-taltaqī al-hanā* (فَتَرْتَقِيْ هُنَا

[121] Menurut al-Ghazalī Bahwa mengenal Tuhan yang paling tinggi adalah merasakan-Nya melalui hati. Tuhan memang bisa dilihat dengan mata hati, namun *al-mushāhadah* bukanlah zikir yang paling tinggi. Ada kemampuan hati yang paling tinggi yaitu bila hati mampu merasakan kenikmatan berhubungan dengan Allah swt. Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn Juz 3* (Semarang: Maktabah Kiryaṭ Putera, tt), 7-10.

[122] Lihat Mulyadi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), 254. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, *Miftāḥ al-Falāḥ wa-Miṣbāḥ al-Arwāḥ,* diterjemkan A. Fauzi Bahresy, *Zikir Penenteram Hati* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), 31. 'Abd al-Qādir Abū Fāris, *Tadhkiyat al-Nafs* diterjemahkan Habiburrahman Saerozi*, Menyucikan Jiwa* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 113. Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Fawā'id al-Adhkār* diterjemahkan Abdul Hayyie*, Zikir Cahaya Kehidupan* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 46.

[123] Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad al-Maqarrī, *al-Haqā'iq wa-al-Raqā'iq* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, tt), 162.

[124] Naskah *al-Manhal,* 41.

وَتَلْتَقِي الْهَنَا) "maka naiklah engkau di sini dan bertemu engkau akan kesedapan itu". Kata *al-hanā* (الْهَنَا), secara harfiyah berarti rasa lezat makanan yang tidak ada bandingannya serta diperoleh dengan sangat mudah dan tanpa bersusah payah.[125] Begitulah rasa zikir dan berhubungan dengan Allah swt yang menghasilkan rasa nikmat yang tidak bisa dijelaskan, di samping perolehan rasa itu bisa dengan mudah didapatkan oleh seorang yang berzikir tanpa harus menjadikan dirinya bersusah payah.

d. Citraan perasaan, yaitu citraan yang melibatkan hati (perasaan). Citraan ini membantu pembaca dalam menghayati suatu objek atau kejadian yang melibatkan perasaan. Citraan ini seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

45

فَأَوْدَعَهَا الْبَارِئُ بِكَامِلِ قُدْرَةٍ * مَوَاضِعَ مِنْ جِسْمَانِ الْإِنْسَانِ تُجْتَلاَ

Maka ditaruh akan dia oleh Tuhan dangan sempurna *qudrat*-Nya*
akan beberapa tempat daripada tubuh manusia itu yang akan dibitakan

46

فَقَدْ نَسِيَتْ لِمَا تَدَلَتْ أُصُوْلُهَا * بِعَائِقِ حَظِّ النَّفْسِ إِنْ أَوْجَبَ الْقِلاَ

Maka sungguhnya telah lupa ia tatkala turun ia akan segala asalnya itu *
dangan sebab disakit oleh kehendak nafsu hanya mawajib ia akan benci[126]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menjelaskan keadaan rohani manusia atau disebut *al-laṭā'if* (اللطائف) yang pada mulanya suci karena berasal dari sisi Allah swt. Namun, *al-laṭā'if* ini kemudian diturunkan dari *al-'arsh* (العرش) untuk selanjutnya ditempatkan di dalam hati manusia. Allah swt menempatkan *al-laṭā'if* itu di dalam diri manusia dengan tujuan agar dengan *al-laṭā'if* itulah kemudian manusia bisa menjalin hubungan dengan-Nya. Akan tetapi, setelah *al-laṭā'if* itu bertempat di dalam hati manusia sebagai wujud

[125] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4706. Selanjutnya kata *al-hanā* (الْهَنَا) di dalam al-Qur'ān selalu dipakai untuk menggambarkan enaknya sesuatu yang tidak bisa digambarkan. Misalnya Q.S. al-Nisā' [4]: 4, di mana kata *al-hanā* (الْهَنَا) digunakan untuk menyebutkan rasa nikmat dalam konteks hubungan suami isteri. Berikutnya Q. S. Al-Ṭūr [52]: 19, al-Hāqqah [69]: 24, dan al-Mursalāt [77]: 43, di mana kata *al-hanā* (الْهَنَا) digunakan Allah untuk menggambarkan makanan sorga yang dihidangkan kepada para penghuni sorga yang tentu saja tidak akan pernah bisa digambarkan.

[126] Naskah *al-Manhal,* 6.

rohani yang bisa mengantarkan manusia berhubungan dengan Allah swt, manusiapun lupa dan mengabaikannya bahkan kemudian mengotorinya. Hanya manusia yang membenci nafsunya yang bisa menjaga kesucian *al-laṭā'if*nya itu. Sementara yang bersahabat dan selalu mengikuti kehendak nafsunya atau bahkan menjadikan nafsunya sebagai Tuhan, akan membuat dirinya semakin lupa dan tidak mengenal *al-laṭā'ifnya* tersebut.

Pada gubahan baitnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan kata *al-qilā* (الْقِلاَ) untuk menyebutkan kebencian yang harus dimiliki manusia terhadap nafsunya. Pemilihan kata *al-qilā* oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah pilihan kata yang bukan hanya untuk bertujuan menjaga keseimbangan bunyi dan kesamaan akhir bait, namun juga untuk tujuan makna yang sangat dalam. Kata *al-qilā* (الْقِلاَ) memiliki kesamaan arti dengan kata *al-baghḍ* (الْبَغْضُ) dan *al-karh* (الْكَرْهُ) yang secara harfiyah sama berarti benci atau tidak suka. Akan tetapi, kata *al-qilā* berarti kebencian yang berada pada puncaknya dan tidak ada lagi kebencian yang mengatasi atau melebihinya. Kata *al-qilā* memiliki makna puncak kebencian, sehingga yang bersangkutan meninggalkannya sejauh mungkin, dan tidak sedikitpun akan menghampirinya. Ibn al-Manẓūr, dengan mungutip ungkapan ibn Sīdah yang dikutip dari bait salah seorang penyair Arab klasik mengatakan: *"al-qilā* adalah *abghaḍtuhu wa-karihtuhu ghāyat al-kirāhat* (أَبْغَضْتَهُ وكَرِهْتَه غَايَةَ الْكِرَاهَةِ فَتَركْتَهُ)". Artinya: "anda membencinya dan tidak menyukainya dengan kebencian yang paling tinggi, maka andapun meninggalkannya".[127]

Dalam bait lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menggambarkan citraan perasaan rindu dan kehangatan rohani bagi hati yang mengasah dan mengasuh *al-laṭā'ifnya* tersebut dengan zikir. Gambarannya seperti terlihat dalam ungkapan bait berikut.

[127] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 3731. Kata ini juga ditemukan dalam al-Qur'an surat al-Ḍuḥá [93]: 3, مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى, di mana kata *qalá* (قلى) digunakan Allah swt untuk menggambarkan ucapan orang-orang kafir Quraysh terhadap nabi Muhammad yang telah ditinggalkan dan dibenci oleh Tuhannya. Kebencian Tuhan kepada nabi Muhammad saw digambarkan oleh kaum kafir Quraysh dengan kebencian yang paling tinggi. Lihat Ḥasān 'Izzu al-Dīn al-Jamal, *Mu'jam wa-Tafsīr Lughawī li-Kalimāt al-Qur'ān Jilid 3* (Miṣr: Maṭba'ah al-Hay'ah al-Miṣrīyah, 2007), 393.

107

وَإِيْرَاثُهُ لِلْقَلْبِ حُبًّا وَرِقَّةً * وَشَوْقًا وَذَوْقًا وَالْحَرَارَةَ إِذْ خَلاَ

Dan mempusakai ia bagi hati itu akan kasih dan akan nipis *
dan akan rindu dan akan *dhawq* dan akan hangat tatkala telah sunyi hati itu[128]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait di atas menggambarkan betapa hati seseorang yang telah diasah dengan beraneka ragam zikir seperti *dhikr ism al-dhāt* (ذكر اسم الذات)*, dhikr nafyi wa-al-ithbāt* (ذكر النفي والإثبات), serta *dhikr al-laṭā'if* (ذكر اللطائف), maka hatinya itu akan melahirkan cinta dan kehangatan. Kata *hubban wa-riqqatan wa-shawqan wa-dhawqan wa-al-ḥarārah* (حُبًّا وَرِقَّةً وَشَوْقًا وَذَوْقًا وَالْحَرَارَةَ) "cinta, kelembutan, kerinduan, perasaan dan kehangatan", adalah kata-kata yang menggambarkan perasaan manusia. Semua perasaan ini akan lahir dalam hati manusia pada saat dia berkhalwat dengan Tuhannya atau dalam ungkapannya *idh khalā* (إِذْ خَلاَ) "ketika telah bersunyi". Hal itu dikarenakan hubungan yang begitu intim dan hangat bersama Allah swt, hanya bisa lahir dari cinta dan rindu yang mendalam terhadap-Nya. Kondisi bersunyi (*khalwat*) bersama orang yang dicintai dan dirindukan adalah jalan yang paling tepat untuk bisa menciptakan hubungan yang begitu hangat dan mesra terhadap Zat yang dicintai dan dirindukan itu. Inilah juga yang menjadi kunci seseorang bisa menerima *al-karāmah* (الكرامة) dari Allah swt. Disebabkan akumulasi kecintaan yang mendalam terhadap Allah swt, kemudian Dia membalasnya dengan pemberian yang bernama *al-karāmah* yang hanya bisa diperoleh melalui intensitas komunikasi dengan-Nya.[129]

Pesan daripada bait ini kembali dipertegas oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait lainnya, seperti berikut.

273

وَيُوْرِثُ الْقَلْبَ حَرَارَةَ الطَّلَبْ * وَيُوْقِظُ الْمُهِمَّةَ مِنْ نَوْمٍ غَلَبْ

Dan memusakai ia akan hati itu akan hangat menuntut*
dan menjagakan ia akan *himmah* daripada tidur yang amat keras ia

[128] Naskah *al-Manhal,* 17.

[129] Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Wāsiṭī al-Dimashqī, *Nubzat al-Lāṭifah wa-Naṣīhat al-Sharīfah* (al-Madīnah al-Munawwarah: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 1306 H), 46.

274

كَذَاكَ يَهْدِيْ رِقَّةً لِلْقَلْبِ * وَالذَّوْقَ وَالشَّوْقَ وَوَجَدَ الْحُبَّ

Demikian lagi beri hidayah ia akan halus hati itu*
dan akan merasai dan akan rindu dan akan berlebihan kasih[130]

Dalam bait ini dijelaskan, bahwa ketika hati seorang *sālik* telah dipenuhi kehangatan karena telah diberi hidayah oleh Allah swt melalui intensitas zikirnya/*wa-yūrithu al-qalb ḥarārat al-ṭalab* (وَيُوْرِثُ الْقَلْبَ حَرَارَةَ الطَّلَبْ), maka hati itu tidak akan lagi berkehendak untuk tidur seperti dalam ungkapannya *wa-yūqiẓu al-muhimmat min nawmin ghalab* (وَيُوْقِظُ الْمُهِمَّةَ مِنْ نَوْمٍ غَلَبْ). Hati yang sudah merasakan kehangatan bersama Allah swt, akan selalu ingin terjaga untuk selalu menikmati dan merasakan kebersamaan dengan Zat yang selama ini dirindukan dan diidamkannya. Hati yang sudah merasakan kehangatan bersama Zat yang dicintainya itu, akan merasa sangat takut dan cemas kehilangan-Nya, sehingga tidak satu detikpun dia akan lengah daripada-Nya.

Selanjutnya, digambarkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tentang muara perasaan cinta dan rindu kepada Allah swt dalam kondisi zikir tersebut, dengan kondisi mabuk dan karam bersama Tuhan. Hal itu seperti terlihat dalam bait berikut.

160

وَفِيْهَا انْتَشَيءَ ذَوْقٌ وَشَوْقٌ وَغَيْبَةٌ * وَسُكْرٌ والْاِسْتِغْرَاقُ أَيْضًا تَحَصَّلاَ

Dan pada ialah terbit *dhawq* dan rindu dan *ghaybah**
dan mabuk dan karam pula hasil ia[131]

Kondisi *khalwat* dan zikir yang begitu banyak dan penuh kekhusyukan akan berujung pada situasi mabuk dan tenggelamnya sang *sālik* bersama Zat yang dicinta dan dirindunya itu. Kondisi mabuk itupun tidak dalam pengertian seperti yang terjadi pada sufi-sufi lain terdahulu seperti al-Hallāj ataupun al-Busṭāmī, yang kemudian sampai melahirkan ucapan-ucapan aneh (*syaṭāḥāt*) dan sangat sulit atau bahkan tidak bisa dimengerti oleh orang lain. Kondisi mabuk tersebut lebih kepada perasaan indah dan manis atau yang disebut dengan

[130] Naskah *al-Manhal,* 41.
[131] Naskah *al-Manhal*, 24.

istilah *sukrun* (سُكْرٌ).[132] Sementara, kata tenggelam/*al-istghrāq* (الْإِسْتِغْرَاقُ) juga bukan berarti lenyap dan menyatu seperti halnya yang dikemukakan oleh Ibn 'Arabī. Mabuk dalam zikir ini adalah bahwa sang *sālik* kehilangan perasaan kepada yang lain selain Allah swt sebagai Zat yang dicintai dan dirindukannya. Sedangkan tenggelam dalam zikir adalah bahwa seorang *sālik* masuk dalam lautan rahmat Allah swt, tetapi masih dalam kondisi terpisah secara subtansial dengan Tuhan sebagi Zat yang dirindukannya.[133]

Penjelasan mabuk dan tenggelam tersebut diungkapkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait berikut.

210

أَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعَالَى أَوَّلاَ * خَمْسًا وَعِشْرِيْنَ لِتُحْظَي بِالْجِلاَ

Aku baca *astaghfirullāh* pada mula-mula *
dua puluh lima kali supaya engkau dapat bahagia dangan ketarangan

Dalam bait ini, dijelaskan bahwa rasa mabuk dan tenggelam seorang *sālik* dalam zikirnya lebih kepada parasaan bahagia, karena telah tersingkapnya hijab yang selama ini menutupi hubungannya dengan Tuhan/*li-tuḥẓá bi-al-jilā* (لِتُحْظَي بِالْجِلاَ). Kata *ḥaẓá* (حَظَي) secara harfiyah berarti tempat/posisi seseorang yang memiliki kekuasaan atau kedudukan terhormat seperti raja dan sebagainya. Ibn al-Manẓūr juga menyebutkan *al-ḥaẓā huwa al-makānat wa-al-manzilat li-al-rujul min dhī sulṭānin wa-naḥwihi* (اَلْحَظي هُوَ اَلْمَكَانَةُ وَالْمَنْزِلَةُ لِلرَّجُلِ مِنْ ذِيْ سُلْطَانٍ وَنَحْوِهِ) "*al-ḥaẓā* adalah tempat atau posisi seseorang yang memiliki kekuasaan seperti raja dan sejenisnya".[134] Senada dengan pengertian ini, Luis Ma'lūf juga

[132] Kata *sukrun* (سُكْرٌ) juga berarti gula/pemanis. Lihat Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab* 2047.

[133] Ajaran ini sama dengan konsep *waḥdat al-wujūd* yang diajarkan oleh Shams al-Dīn Sumatranī yang mengumpamakan penyatuan Tuhan dan makhluk seperti penyatuan ombak dan lautan. Ombak adalah berasal dari laut itu sendiri, tetapi ketika sudah menjadi ombak ia seperti menjadi sesuatu yang lain dan berbeda dengan lautan, namun tetap bagian dari lautan karena ombak masih berada dalam lingkup lautan dan tidak terpisahkan. Jika lautan luas diumpamakan Tuhan Yang Mutlak, maka ombak adalah makhluk yang merupakan wujud aktual dari Zat Tuhan itu sendiri. Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Penilain Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud): Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, Padang: IAIN-IB Press, 1999), 143.

[134] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 920.

mengartikan dengan *al-ḥaẓá huwa alladhī aḥabbahu al-nās wa-rafa'ū manzilatahu* (الْحَظَيَ هو الَّذِي اَحَبَّهُ النَّاسُ وَرَفَعُوْا مَنْزِلَتَهُ) "orang yang sangat dicintai manusia dan ditinggikan kedudukannya seperti raja".[135] Sehingga, pilihan kata *ḥaẓá* (حَظَي) untuk menunjukan arti kebahagian adalah dalam bentuk *majāzī* yaitu pengimajinasian terhadap kehidupan seorang raja yang penuh dengan kesenangan dan kebahagian serta penghormatan.

Dalam konteks inilah, bisa dijelaskan kenapa sebelum menutup untaian *naẓm*nya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memberikan nama bagi bait-bait puisi yang disusunnya ini dengan *al-manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb* (بِالْمَنْهَلِ الْعَذْبِ لِذِكْرِ الْقَلْبِ) "minuman yang tawar lagi sejuk untuk minuman hati". Demikian seperti disebutkannya dalam bait berikut.

284

سَمَّيْتُهَا لَمَّا صَفَتْ عَنْ ثَوْبِ * بِالْمَنْهَلِ الْعَذْبِ لِذِكْرِ الْقَلْبِ

Telah aku namai akan dia itu tatkala hening ia daripada campuran*
dangan minuman yang tawar bagi zikir hati[136]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggambarkan zikir yang menjadi inti ajaran dan ritual tarekat Naqshabandiyah dengan menamakannya minuman yang tawar bagi hati. Minuman yang tawar tidak hanya sejuk bagi yang meminumnya, namun juga dapat menghilangkan dahaga rohani, sekaligus menyehatkan rohani yang sebelumnya sakit atau sudah sangat kering dan kehausan.

Pemilihan kata *al-manhal* (الْمَنْهَلِ) "minuman" untuk menyebut ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkannya juga menjadi menarik untuk dijelaskan. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak menggunakan kata *al-mā'* (الْمَاءُ) "air" ataupun kata *al-sharāb* (الشَرابُ) "minuman" yang secara harfiyah memiliki kesamaan arti, sehingga keduanya bisa dan sangat mungkin digunakan dalam bait tersebut. Pemilihan kata *al-manhal* (الْمَنْهَلِ) "tempat minum" dalam konteks ini, tentu dengan maksud tertentu terkait pesan yang hendak disampaikan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terkait hakikat ajaran tarekat yang diajarkannya.

[135] Luis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah,* 141.
[136] Naskah *al-Manhal*, 42.

Kata *al-manhal* (الْمَنْهَلِ) secara harfiyah berasal dari kata *nahal* (نَهَلَ) yang berarti tempat genangan air yang terdapat di padang pasir yang menjadi jalan atau rute bagi para musafir. Sumber mata air ini sangat membantu para musafir untuk mengisi persediaan air dan memberikan minuman bagi unta sebagai kendaraan mereka.[137] Genangan air ini tidak hanya sekedar membantu mereka untuk bisa lepas dari rasa haus dan dahaga, tetapi juga menyelamatkan dan menyampaikan mereka kepada tujuan serta kebahagiaan. Begitulah perumpamaan yang ingin disampaikan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terhadap ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkannya. Tarekat Naqshabandiyah ini ibarat sumber mata air di padang pasir panas dan gersang yang tidak hanya menyejukan bagi yang meminum, tetapi juga membuat perjalanan mereka menuju tujuan yang sesungguhnya, yaitu Allah swt bisa tercapai. Dengan meminum sumber mata air tarekat Naqshabandiyah ini, para pejalan (*al-sālikīn*) menuju Tuhan akan memiliki kekuatan dan energi tambahan serta kemudahan untuk mencapai maksud yang hendak dituju itu.

e. Citraan gerak **(***kinaesthetic imagery***)**, yaitu citraan yang secara konkret tidak bergerak, tetapi secara abstrak objek tersebut bergerak. Citraan tersebut seperti dalam bait-bait berikut.

79

فَلْيَهْجُ بِاسْمِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ * قَائِلاً اللهُ اللهُ تَخَيُّلاَ

Maka menghujamkan ia akan nama Zat Ḥaq Allah *subḥānahu wa-ta'ālá* dangan hatinya *
jua padahalnya mengatakan *Allāh Allāh* dangan *takhayyul*[138]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan kata *fa-liyahju* (فَلْيَهْجُ) "maka hendaklah menghujam-kan ia" untuk menggambarkan masuknya *lafẓ Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) ke dalam hati sang *sālik*. Salah satu makna kata *al-hijāh* (الهجاة) adalah katak atau kodok.[139] Sifat katak salah satunya adalah senang

[137] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4562.

[138] Naskah *al-Manhal,* 12.

[139] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab*, 4627.

melompat dan mencebur ke dalam air. Begitulah sepertinya gambaran gerakan nama *Allāh* (اللهُ) yang dilompatkan dan diceburkan ke dalam hati murid yang sedang melakukan zikir. Tetapi, menghujamnya *lafẓ Allāh* (اللهُ) ke dalam hati *sālik* tidak dalam artian selamanya, karena pada saat tertentu *lafẓ Allāh* (اللهُ) ini juga bisa keluar dari hatinya, karena terganggunya kekhusukan ataupun konsentrasi sang *sālik*.[140] Persis seperti seekor katak yang melompat dan menceburkan diri ke dalam air, pada waktu tertentu dia akan muncul lagi ke permukaan atau bahkan keluar dari air tersebut. Begitulah gambaran imajinasi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tentang kondisi zikir *ism al-dhāt* (ذكر اسم الذات) dalam tarekat Naqshabandiyah yang terkadang bisa membawa sang *sālik* tenggelam di dalamnya dan pada kondisi tertentu bisa muncul dan terlepas kembali darinya.

Selanjutnya, kondisi hati yang sudah dimasuki *lafẓ Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) tersebut digambarkan mencair seperti air, sehingga ia kemudian menjadi wadah untuk mengalirkan nama *Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) tadi ke seluruh bagian tubuh. Aliran inilah yang kemudian melahirkan panas pada setiap bagian hati terhalus/*al-laṭā'if* (اللطائف) yang dilaluinya. Kondisi ini pada gilirannya menjadikan sang murid berkesempatan menerima cahaya dari Tuhan, hingga muncullah apa yang disebut dengan *al-kashāf* (الكشاف) "terbukanya hijab". Gambarannya seperti dalam bait berikut.

82

وَإِنْ مَا جَرَي الْقَلْبُ إِلَي رُوْحٍ فَانْتَقِلْ * وَكُنْ ذَاكِرًا فِيْهَا كَمَا فِيْهَا مُثِّلاَ

Dan tatkala telah berlakulah hati itu kepada *rūḥ* maka berpindah olehmu*
dan hendaklah ada engkau zikir padanya itu seperti yang daripadanya itu dimisalkan

83

وَمِنْهَا إِلَى سِرٍّ كَذَاكَ إِلَى الْخَفِي * وَمِنْهُ إِلَى الْأَخْفَي ثُمَّ النَّفْسِ بِالْوِلاَ

Dan daripadanya itu kepada *sirr* demikianlah itu kepada *khafī* *
dan daripadanya itu kepada *akhfá* kemudian *nafsu nāṭiqah* dangan berturut-turut

[140] Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Kimiyā' al-Sa'ādah* (al-Kuwayt: Wakālat al-Maṭbū'ah, 1977), 8.

84

وَمِنْهَا كَذَا أَيْضًا تَنْقُلُ لِقَالِبٍ * كَمَا قِيْلَ لِذَاتِ الْهَوَى أَنْ تَنْقُلاَ

Dan daripadanya pula berpindah olehmu bagi segala tubuh*
seperti yang dikata orang barmula bagi zat keingingan bahwa engkau berpindah

85

تَعِنْ بِاشْغَالِ اللَّطَائِفِ رَاتِبًا * مُعَيِّنًا كُلَّ فِي مَحَلٍّ كَمَا خَلاَ

Sungguh-sungguh hai murid olehmu dangan segala *shaghal zikir laṭā'if* itu padahalnya berkekalan *
padahalnya tentukan tipa-tiap satu pada tempat seperti yang telah lalu itu

86

لِتَجْرِيَ أَذْكَارٌ بِهَا وَبِقَالِبٍ * كَذَا مَنْبَتٌ مِنْ كُلِّ شَعْرَةٍ اِعْمَلاَ

Supaya berlaku segala zikir dangan dia itu dan dangan segala tubuh *
demikianlah ia tempat tumbuh daripada tiap-tiap lobang roma amalkan olehmu akan dia[141]

Dalam bait-bait di atas digambarkan, bahwa hati atau disebutkan juga dengan istilah *al-laṭā'if* (اللطائف) yang telah dihujamkan nama *Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) padanya, akan berubah wujudnya seolah menjadi wujud cair, sehingga bisa mengalirkan *lafẓ Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) ke seluruh aliran darah. Bahkan, zikir *Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) pun masuk dan bergerak hingga memasuki tempat tumbuh segala rambut dan bulu/*manbatun min kulli sha'ratin* (مَنْبَتٌ مِنْ كُلِّ شَعْرَةٍ). Setelah semua bagian tubuh dialiri zikir *Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ), maka akhir dari gerakan *lafẓ* ini adalah bahwa sang *sālik* memukulkan *lafẓ Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) ke dalam hati, sehingga hangatnya benar-benar dirasakan di dalam hatinya. Hal itulah yang diungkapkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam ungkapan bait berikut.

94

بِهَا الْقَلْبُ فَلْيَضْرِبْ لِيَظْهَرَحَرُّهَا * وَتَأْثِيْرُهَا فِيْ كُلِّ عَضْوٍّ تَكَمَّلاَ

Dangan dia itu akan hati maka hendaklah dipukulkannya akan dia supaya zahir hangatnya*
dan *ta'thīr*nya pada tipa-tiap anggota sempurna ia[142]

[141] Naskah *al-Manhal,* 13.
[142] Naskah *al-Manhal,* 15.

f. Citraan penciuman **(***olfactory***)**, yaitu citraan yang berhubungan dengan indera pencium (hidung). Kata-kata yang mengandung citraan ini menggambarkan seolah-olah objek yang dibicarakan berbau harum, busuk, anyir, dan berbagai aroma lainnya. Citraan itulah seperti yang tergambar dalam bait-bait berikut.

227

وَهَكَذَا دَوِمْ عَلَى الْأَذْكَارِ * فِي سَائِرِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَطْوَارِ

Dan seperti demikianlah kekali olehmu atas segala zikir*
pada sekalian waktu dan sekalian pangkat

228

وَغُضْ بِبَحْرِ الذِّكْرِ لَا تُبَالِ * بِخَاطِرٍ وَاسْتَخْرِجْ اللَّآلِيْ

Dan minum olehmu pada lautan zikir itu jangan engkau hirau *
dangan *khāṭir* dan keluarkan olehmu akan segala mutiara

229

حَتَّي تَرَي لَكَ الْحُضُوْرَ مَلَكَهْ * وَتَرْتَقِي مِنَ الشُّهُوْدِ فَلَكَهْ

Hingga engkau lihat bagimu akan *huḍūr* itu jadi *malakah* *
dan engkau naik daripada *syuhūd* itu *falak*nya

230

لَا تَنْقُصَنْ عَنْ خَمْسَةِ اَلاَفٍ * فِي الْمَلَّوَيْنِ وِرْدَكَ الْمُعَافِي

Jangan engkau kurangkan daripada lima ribu kali *
dalam sari semalam wirid engkau yang kekalan

231

وَإِنْ تَزِدْ عَلَيْهِ يَا صَاحِبِيْ فَذَا * نُوْرٌ عَلَى نُوْرٍ فَشُمَّ ذَا الشَّذَا

Dan jika engkau tambahi atasnya itu hai taulanku maka yaitu *
nūr atas *nūr* maka cium olehmu akan baun yang harum ini[143]

Dalam bait-bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memberikan citraan tentang muara dari segala zikir dan wirid tarekat Naqshabandiyah. Di mana, jika seorang *sālik* kekal dalam zikirnya setiap waktu dan semua keadaan dengan jumlah yang sangat banyak, meminum lautan zikir dengan penuh kekhusukan, memaksimalkan

[143] Naskah *al-Manhal,* 34-35.

potensi rohaninya yang bersih seperti layaknya kilauan mutiara, maka kedudukannya akan naik dan bisa mencapai tingkat *al-mushāhadah* serta mampu melihat alam ghaib. Seperti terlihat dalam ungkapan *ḥattá tarā la-ka al-ḥuḍūr malakah, wa-tartaqī min al-shuhūd falakah* (حَتَّي تَرَي لَكَ الْحُضُوْرَ مَلَكَهْ * وَتَرْتَقِي مِنَ الشُّهُوْدِ فَلَكَهْ) "Hingga engkau lihat bagimu akan *haḍūr* itu jadi *malakah* * dan engkau naik daripada *shuhūd* itu *falak*nya". Akhir dari perjalanan spiritual ini adalah, bahwa sang *sālik* akan mencium aroma yang sangat harum seperti dalam ungkapan *fashumma dhā al-shadhā* (فَشُمَّ ذَا الشَّذَا) "maka cium olehmu akan baun yang harum ini". Kata *al-shadhā* (الشَّذَا) secara harfiyah berarti farfum kesturi/*rā'iḥat al-misk* (رَائِحَةُ الْمِسْكِ).[144] Kata ini selalu digunakan dalam bahasa agama, seperti dalam beberapa hadis Nabi saw sebagai simbol kenikmatan dan keindahan sorga.[145] Dengan menggambarkan muara zikir tarekat Naqshabandiyah dengan kata *al-shadhā* (الشَّذَا), maka Syaikh Isma'il al-Minangkabawi hendak memberikan gambaran sorga yang sangat indah, nikmat dengan aroma harum semerbak yang tidak bisa digambarkan sebagai buah dari pencapaian akhir seorang *sālik* dalam berzikir. Tentu saja dalam konteks ini aroma atau bau yang harum tidak akan bisa dijelaskan melalui kata-kata betapapun tinggi dan hebatnya susunan kalimat yang dibuat. Aroma harum hanya bisa dipahami jika seseorang itu ikut atau pernah mencium aroma tersebut, sehingga menjelaskan harumnya tidak perlu dengan kata-kata, namun cukup dengan isyarat saja. Puncak kenikmatan zikir tentu saja bersifat rohani dan tidak mungkin bisa digambarkan secara verbal. Tetapi melalui citraan penciuman dengan gambaran aroma yang wangi dan sangat harum tentu saja kondisinya sedikit lebih bisa dimengerti dan dipahami oleh pembaca atau pendengar.

---

[144] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 2221.

[145] Lihat misalnya hadis tentang balasan aroma harum mulut orang yang berpuasa seperti hadis berikut.

وَلَخُلُوفُ فمِ الصائم أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ يوم القيامة مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ

Artinya: dan sungguh perubahan aroma mulut orang yang berpuasa di sisi Allah pada hari kiamat lebih harum dari aroma kesturi (*al-misk*). (H.R. Muslim). Lihat. Abū al-Ḥusayn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (hadis no. 1151) (Riyāḍ: Dār al-Ṭaiyibah, 2006), 406.

g. Citraan pendengaran (*auditory imagery*) yaitu citraan yang dihasilkan dengan menyebutkan atau menguraikan bunyi suara, seperti sunyi, desir, ricuh, dan sebagainya. Citraan pendengaran berhubungan dengan kesan dan gambaran yang diperoleh melalui indera pendengaran (telinga). Di antara pola citraan pendengaran ini seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

240

وَبَعْدَهَا لَطِيْفَةٌ لِلْقَالِبِ * وَهُوَ تَمَامُ الْبَدَنِ اِعْلَمْ صَاحِبِيْ

Dan kemudiannya *laṭīfah* bagi *qālib**
dan yaitunya kesempurnaan badan ketahui olehmu hai taulanku

241

وَاذْكُرْ بِهَا أَيْضًا مَعَ الْإِقْبَالِ * لِلذَّاتِ مَنْ جَلَّ عَنِ الْأَمْثَالِ

Dan zikir olehmu dangan dia pula serta berhadap*
bagi zat Tuhan Yang Maha Suci Ia daripada segala missal

242

حَتَّى تَرَى مَنْبَتَ كُلِّ شَعَرَهْ * يُنْهِيْ إِلَى سَمَعِ الْخَيَالِ ذِكْرَهْ

Hingga engkau lihat akan tempat tumbuh tiap-tiap sehelai bulu*
menyampaikan ia kepada pendangaran khayal itu akan zikirnya[146]

Pada bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menjelaskan tentang kondisi zikir *laṭīfat al-qalb* (لطيفة القلب) "bagian hati yang paling halus"*.* Di mana, *laṭīfat al-qalb* ini adalah meliputi seluruh badan. Dalam ritual zikir ini *ism al-dhāt*, di mana zikir *Allāh Allāh* (الله الله) telah terasa mengalir keseluruh tubuh. Saat aliran zikir *Allāh Allāh* (الله الله) itu meresap ke tempat tumbuh bulu-bulunya, maka bulunya seperti mendengar suara aliran zikir itu, sehingga menjadikannya bergerak dan berdiri (merinding) seperti dalam ungkapan *hattā tarā manbata kulli sha'rah* (حَتَّي تَرَي مَنْبَتَ كُلِّ شَعَرَهْ) "Hingga engkau lihat akan tempat tumbuh tiap-tiap sehelai bulu". Aliran suara zikir *Allah* inilah yang didengar oleh bulu-bulu yang tumbuh di badan *sālik* yang menjadikan bulu-bulunya itu berdiri dengan *al-ta'ajjub* (التعجب) dan *al-ta'ẓīm* (التعظيم). Inilah yang diungkapkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan kalimat *yunhī ilā sam'i al-khayāl dhikrahu* (يُنْهِيْ إِلَي سَمَعِ الْخَيَالِ ذِكْرَهُ) "menyampaikan ia kepada pendangaran khayal itu akan zikirnya".

[146] Naskah *al-Manhal,* 36.

2. Gaya bahasa figuratif (*al-Lughāt al-majāziyah*).

Bahasa figuratif, yaitu bahasa berkias yang dapat menghidup-kan atau meningkatkan efek estetis serta menimbulkan konotasi tertentu dari sebuah ungkapan. Bahasa figuratif menyebab-kan puisi menjadi prismatis, artinya memancarkan banyak makna atau memiliki kekayaan makna.[147] Seperti dijelaskan bahwa bahasa figuratif dalam konteks kesusasteraan Arab dibagai pada tiga bentuk; *al-tashbīh, al-majāz* dan *al-kināyah* (التشبيه, المجاز, الكناية). Berikut akan dijelaskan ketiga aspek gaya ini dalam gubahan bait-bait yang disusun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam puisinya.

a. Al-Tashbīh (التشبيه)

Bait berikut ini adalah diantara bentuk ungkapan *al-tashbīh* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam konteks menggambarkan kelurga dan sahabat Rasulullah saw, seperti terlihat di bawah ini.

10

وَآلٍ وَأَصْحَابٍ نُجُوْمِ هِدَايَةٍ * وَسَائِرِ أَتْبَاعٍ إِلَى يَوْمِ الْإِنْجِلاَ

Dan sekalian keluarga dan sekalian sahabat yang mereka itu sekalian bintang hidayah itu*
dan sekalian yang mengikuti hingga sampai kepada hari keterangan[148]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam baitnya ini terlihat menggunakan *al-tashbīh al-balīgh* (التشبيه البليغ), pada ungkapan *wa-aṣḥābin nujūm hidāyatin* (وَأَصْحَابٍ نُجُوْمِ هِدَايَةٍ) "dan sekalian sahabat yang mereka itu sekalian bintang-bintang". *Al-tashbīh al-balīgh* (التشبيه البليغ) dalam konteks kalimat ini adalah *al-tashbīh* yang dibuang dua unsur utamanya yaitu *adat al-tashbīh* (أدة التشبيه) dan *wajh al-shibhnya* (وجه الشبة). Ungkapan *wa-aṣḥābin nujūm hidāyatin* (وَأَصْحَابٍ نُجُوْمِ هِدَايَةٍ), adalah mengutip hadis Nabi saw tentang para sahabat, namun dengan ungkapan yang "lebih baligh" dalam konteks ilmu balāghah. Hadis Nabi saw tersebut sebagai berikut.

اَصْحَابِيْ كَالنُّجُوْمِ بِمَنِ اقْتَدَيْتُمْ اِهْتَدَيْتُمْ

Artinya: Para sahabatku semuanya mereka seperti bintang, siapa saja yang kalian ikuti maka kalian akan mendapatkan petunjuk.[149]

[147] Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi* (Jakarta: Erlangga, 1987), 83.
[148] Naskah *Naẓm,* 2.

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi membuang *adat al-tashbīh,* yaitu huruf *al-kāf* (كَ) "seperti" dan *wajah al-shibh* yaitu *bi-man iqtadaytum ihtadaytum* (بِمَنِ اقْتَدَيْتُمْ اِهْتَدَيْتُمْ) "siapa saja yang kalian ikuti maka kalian akan mendapatkan petunjuk". Walaupun, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sesungguhnya membuat bait ini dalam pola kutipan/*al-iqtibās* (الاقتباس) dari hadis Nabi saw, akan tetapi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menghadirkan pola lain dalam ungkapan yang "lebih tinggi" dan "lebih *balīgh*" dengan cara membuang dua intrumen dalam *al-tashbīh* tersebut. Sehingga, dalam bait ini terlihat kefasihan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam mengubah bait yang membuat ungkapannya dirasakan tidak sekedar mengutip, tetapi memberikan warna lain dalam ungkapan pesan yang sama. Hal ini disebabkan bahwa dalam konteks ilmu *al-bayān* pola ungkapan dengan *al-tashbīh al-balīgh* dianggap sebagai pola *al-tashbīh* yang paling tinggi dalam seni berbahasa.[150]

Pemakaian *al-tashbīh al-balīgh* oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga terlihat dalam bait-bait berikut.

58

فَلِلْقَلْبِ مُصْفَرٌّ وَلِلرُّوْحِ اَحْمَرُ * وَلِلسِّرِّ مُبْيَضٌّ يُشَاهِدُهُ الْمَلاَ

Maka bagi hati itu kuning dan bagi *rūḥ* itu merah *
dan bagi *sirr* itu warna putih yang memandang akan dia oleh ahlinya

59

وَنُوْرُ الْخَفِي يَبْدُو هُنَالِكَ أَسْوَدَا * وَأَخْفَاهُمْ مُخْضَرٌّ نُوْرٍ إِذَا انْجَلاَ

Dan nur *khafī* itu nyata ia disika itu hitam jua*
dan *akhf á* itu warna nurnya hijau apabila telah nyata ia

60

وَلِلنَّفْسِ نُوْرٌ بَعْدَ تَهْذِيْبِهَا * يَكُوْنُ نُوْرًا بِلاَ لَوْنٍ عَنِ الْمِثْلِ زُحِّلاَ

Dan bagi *nafs nāṭiqah* itu *nūr* kemudian daripada mensucikan dia * adalah ia itu *nūr* dangan warna yang tiada boleh dimisalkan

[149] Hadis dari Abū Umar ra. Lihat Abū Umar Yūsuf ibn Abd al-Barr, *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa-Faḍlihi Juz 1* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1994), 925.

[150] 'Abd al-'Aẓīm Ibrāhīm al-Muṭ'ani, *al-Tashbīh al-Balīgh Hal Yarqā Ilá Darajat al-Majāz: 'Araḍ wa-Naqd* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, tt), 12.

كَذَا أَصْلُ كُلٍّ مِنْ لَطَائِفِ خَلْقِهِمْ * هُوَ الْأَصْلُ لِلْأُخْرَى مِنَ الْأَمْرِ فَاعْقِلاَ

Demikianlah asal tiap-tiap daripada segala *laṭīfah 'ālam al-khalq* itu * ialah yang asal yang daripada *'ālam al-amr* maka faham olehmu akan dia[151]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait-bait di atas, memberikan perumpamaan terhadap bagian-bagian *al-laṭīfah* (اللطيفة) dalam proses zikir *ism al-dhāt* (ذكر اسم الذات). Bagian zikir *al-laṭā'if* (اللطائف) dibagi kepada beberapa bentuk warna. Tetapi penyamaan itu dilakukan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tanpa *adat al-tashbīh* dan *wajh al-shibh*. Misalnya, terlihat dari ungkapan *fa-li-al-qalb muṣfarrun* (فَلِلْقَلْبِ مُصْفَرٌّ) "*laṭīfah al-qalb* memiliki warna kuning", *wa-li-al-rūḥ aḥmar* (وَلِلرُّوْحِ اَحْمَرُ) "*laṭīfat al-rūh* memiliki warna merah", dan *wa-li-al-sirr mubyaḍḍun* (وَلِلسِّرِّ مُبْيَضٌّ) "*laṭīfat al-sirr* memiliki warna putih". Di mana, ungkapan di atas adalah bentuk *al-tashbīh al-balīgh* (التشبيه البليغ) dengan membuang *adat al-tashbīh* (أداة التشبيه) dan *wajh al-shibhinya* (وجه الشبه). Namun, berbeda dengan ungkapan *wa-nūr al-khafī yabdū hunālika aswadan* (وَنُوْرُ الْخَفِي يَبْدُو هُنَالِكَ أَسْوَدًا) "dan nūr khafī itu nyata ia disika itu hitam jua" yang disebutkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi *wajh shibhi*nya, yaitu *yabdū* (يَبْدُو). Bentuk ini adalah pola *al-tashbīh al-muakkad* (التشبيه المؤكد), di mana *adat al-tashbīh* dibuang sementara *wajh al-shibh* disebutkan.[152] Sedangkan dalam bait yang sama, pada bagian penggalan kedua/*al-shatr al-thāni* (الشطر الثاني), Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengembalikan polanya kepada *al-tashbīh al-balīgh* dengan kembali membuang *adat al-tashbīh* dan *wajh al-shibh,* yaitu dalam kalimat *wa-akhfāhum mukhḍarun* (وَأَخْفَاهُمْ مُخْضَرٌ) "dan *akhfā* itu berwarna hijau".

b. Al-Majāz (المجاز)

Dalam bait-bait berikut, bisa dilihat pola-pola *al-majāz* dan *al-isti'ārah* yang digunkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam karya naẓmnya, seperti berikut.

[151] Naskah *al-Manhal,* 9-10.

[152] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī'* (Beirut: Maktabah al-'Aṣrīyah, tt), 242.

- *Al-Majāz al-Mursal* (المجاز المرسل)

14

ثُمَّ بِجَانِ جَنَانِ شَمْسِ الْمَظْهَرِ * فَالْقُطْبِ عَبْدِ اللهِ عَلِي الْمَفْخَرِ

Kemudian dengan Jān Janān matahari yang zahir *
maka *quṭub* 'Abdullāh 'Alī yang penuh kemegahan[153]

Pada ungkapan bait di atas disebutkan kata matahari/*shams* (شَمْسِ), sedangkan yang dimaksud dengan kata ini adalah cahaya/*al-ḍiyā'* (الضِيَاءٌ) yang keberadaannya disebabkan oleh kehadiran dan kemunculan matahari. Seperti diketahui, bahwa Syaikh Mirza Muẓhar Jān Janān rahimahullāh (w.1195 H/1780 M) adalah di antara tokoh tarekat Naqshabandiyah yang paling bersinar dalam silsilah Syaikh tarekat Naqshabandiyah. Bahkan, tarekat ini sebelum disebut tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah, selama kurang lebih satu abad yaitu semenjak abad 18 M hingga abad 19 M atau sampai munculnya Syaikh Khālid al-Kurdī (w. 1827 M) di Jabal Qubays, tarekat Naqshabandiyah ini dinisbahkan kepada Syaikh Mirza Muẓhar Jān Janān rahimahullāh dengan nama tarekat Muẓhariyah.[154] Ungkapan di atas merupakan bentuk *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dengan menyebutkan sebab, tetapi yang maksud adalah akibat. Matahari/*al-shams* (الشمس) adalah sebab, sedangkan cahaya/*al-ḍiyā'* (الضياء) adalah akibat dari ada atau munculnya matahari. Inilah yang dalam ilmu *al-bayān* disebut *al-'alāqah al-sababiyah* atau yang dikenal juga istilah *iṭlāq al-sabab wa-irādat al-musabbab* (إطلاق السبب و إرادة المسبب) "menyebutkan sebab sedangkan yang dimaksud alah akibatnya.[155]

Pola *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) yang sama juga terlihat seperti dalam bait berikut.

---

[153] Naskah *Naẓm*, 2.

[154] Dalam sejarah perjalanan tarkat Naqshabandiyah penisbahan tarekat ini hanya tiga nama. Pertama, disebut tarekat Naqshabandiyah Mujaddidiyah yang dinisbahkan kepada Imām Rabbānī Syaikh Aḥmad al-Farūqī al-Sirhindī (1564-1624 M). Kedua, disebut tarekat Naqshabandiyah al-Muẓhariyah yang dinisbahkan kepada Shamsuddīn Habībullāh Mirzā Mazhar Jān-i Jānān (1699-1781 M). Ketiga, disebut tarekat Naqshabandiyah al-Khālidiyah yang dinisbahakan kepada Khālid al-Baghdādī (1779-1827 M). lihat Dina Le Gall, "Forgotten Naqshbandis and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods,", *International Journal of Studia Islamica, No. 97* (2003), 87-88.

[155] Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 252.

15

ثُمَّ بِمَوْلاَنَا الْإِمَامِ خَالِدِي * ثُمَّ خَلِيفَةٍ لَهُ مِنْ مَاءِ جَدِّ

Kemudian dengan mawlānā al-imām Khālidī *
kemudian khalifah baginya dari air kesungguhan[156]

Dalam ungkapan bait di atas, disebutkan kalimat *min mā'in jaddin* (مِنْ مَاءِ جَدٍّ) "dari air kesungguhan". Di mana yang dimaksud dengan ungkapan tersebut adalah sumur atau sumber mata air/*al-bi'r* (البئر). Seperti diketahui, bahwa Syaikh Maulānā al-Imām Khālid adalah sumber silsilah tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang sekarang berkembang di dunia Islam.[157] Oleh karena itu, memang diakui bahwa dalam silisilah ajaran tarekat Naqshabandiyah, nama Syaikh Maulānā Khālid al-Kurdī adalah hulu dari silsilah Syaikh tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah. Sementara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sendiri merupakan sumber/hulu bagi semua tokoh tarekat Naqshabandiyah di Nusantara. Hal itu dikarenakan bahwa dia adalah tokoh pertama yang membawa dan menyebarkan tarekat Naqshabandiyah di Nusantara. Sehingga, dalam salah satu bait teks *Naẓm* ini juga terdapat ungkapan untuk mendeskripsikan eksistensi dan kapasitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi melalui pilihan kata yang sama ketika menggambarkan eksistensi Syaikh Maulānā Khālid al-Kurdī. Gambaran tersebut sebagaiman dalam bait berikut.

24

ثُمَّ بِإِسْمَاعِيْلَ شَيْخِنَا الذِّي * أَرْشَدَنَاَ إِلَى شَرِيْفِ الْمَاءِ خُذِ

Kemudian dengan Isma'il Syaikh kita yang *
telah menunjuki kita ke air kemulian ambillah olehmu[158]

---

[156] Naskah *Naẓm,* 2

[157] Sementara, di Nusantara kemunculan ajaran tarekat Naqshabandiyah al-Khālidiyah ini memang bersumber dan berasal dari Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sendiri, sehingga dia pun menyebut namannya dengan *nisbah al-Kahālidī*. Hal itu seperti disebutkan dalam penutup bait teks *Naẓm* berikut.

43

نَاظِمُ هذا إِسْمَاعِيلُ الْخالِدِي * طَرِيْقُهُ مُغْنِى مُعِيْنٌ فَاعْدُدِ

Yang menaẓmkan ini adalah Ismā'il al-Khālidī *
Jalannya telah dilapangkan lagi ditolong maka bilanglah olehmu
(Nasakah *Naẓm,* 3.)

[158] Naskah Naẓm, 3.

Ungkapan *sharīf al-mā'ī* (شَـرِيْفِ الْمآءِ) "air kemulian" yang dimaksud adalah sumber mata air atau sumur/*al-bi'r* (البئر). Sebagaimana disebutkan bahwa Syaikh Isma'il al-Khālidī adalah sumber atau sebab bagi keberadaan dan tersebarnya ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Nusantara. Jika diperhatikan pola *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسـل) dari kedua bait di atas, maka akan ditemukan pola *al-majāz* dengan menyebutkan sebab, tetapi yang maksud adalah akibat. Sumur/*al-bi'r* (البئر) yang diterjemahkan dengan "sumber mata air" tentu saja merupakan sebab bagi adanya air/*al-mā* (الْمآءِ). Inilah yang disebut dengan hubungan sebab/*al-'alāqah al-sababiyah* (العلاقة السـببية), seperti dijelaskan sebelumnya.[159]

Pola *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسـل) dengan hubungan/*al-'alāqah* (العلاقة) yang lain juga digunakan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, seperti dalam bait berikut.

79

فَلْيَهْجُ بِاسْمِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ * قَائِلاً اللهُ اللهُ تَخَيُّلاَ

Maka menghujamkan ia akan nama Zat *al-Ḥaqq subḥānahu wa-ta'ālá* dangan hatinya *
jua padahalnya mengatakan *Allāh Allāh* dangan *takhayyul*

80

مُلاَحِظَ مَعْنَاهُ كَمَا هُوَ مُؤْمِنٌ بِهِ * وَهُوَ ذَاتٌ عَنْ مُمَاثَلَةٍ عَلاَ

Padahalnya ingat akan maknanya seperti yang ia beriman dangan dia*
dan yaitulah Zat yang daripada bersama-Nya itu Maha Tinggi[160]

Dalam ungkapan di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan ungkapan *fa-layahju bi-ism al-Ḥaqq subḥānahu* (فَلْيَهْجُ بِاسْمِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ) "Maka menghujamkan ia akan nama Zat al-Ḥaqq subḥānahu wa-ta'ālá dangan hatinya". Seperti disebutkan dalam banyak literatur teologi, bahwa kata *Allāh* (الله) adalah nama tertinggi untuk Tuhan. Di dalam nama *Allāh* (الله) tercakup semua Zat dan Sifat-Nya. Adapun nama-nama yang disebutkan Allah swt di dalam al-Qur'an yang dikenal dengan *al-asmā' al-ḥusnā,* semuanya adalah sifat

[159] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 252.

[160] Naskah *al-Manhal,* 12.

yang tercakup dalam nama Allah swt tersebut.[161] Adapun sebutan *al-Ḥaqq* (الحق), hanyalah salah satu dari sifat atau nama yang terkandung dalam sebutan kata *Allāh* tersebut. Memukulkan nama Zat *al-Ḥaqq* dalam bait di atas, maksudnya adalah memukulkan nama *Allāh* sebagai kesuluruhan dan totalitas Tuhan ke dalam hati. Hal itu sebagaimana terlihat dalam penggalan kedua bait ini, *qā'ilan Allāh Allāh takhaiyyulā* (قَائِلاً اللهُ اللهُ تَخَيُّلاَ) "padahalnya mengatakan *Allāh Allāh* dangan takhaīyul". Pemahaman akan indikasi/*al-'alāqah* ungkapan *al-majāz* tersebut juga bisa didapatkan dalam bait sesudahnya, yaitu pada ungkapan *wa-huwa Dhāt 'an mumāthalatin 'alā* (وَهُوَ ذَاتٌ عَنْ مُمَاثَلَةٍ عَلاَ) "dan yaitulah Zat yang daripada bersama-Nya itu Maha Tinggi". Pola *majāz* seperti ini dalam ilmu *al-bayān* disebut *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dengan *al-qarīnah al-juz'īyah* (القرينة الجزئية). Artinya, menyebutkan sesuatu sebagiannya, namun yang dimaksud adalah keseluruhannya/*kawnu al-madhkūr ḍamina shay'an ākhar* (كَوْنُ الْمَذْكُوْرِ ضَمِنَ شَيْءً آخَرَ).[162]

Dalam bait berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menghadirkan pola *al-majaz al-mursal* (المجاز المرسل) dengan *al-qarīnah* berbeda seperti bait berikut.

82

وَإِنْ مَا جَرَى الْقَلْبُ إِلَى رُوْحٍ فَانْتَقِلْ * وَكُنْ ذَاكِرًا فِيْهَا كَمَا فِيْهَا مُثِّلاَ

Dan tatkala telah berlakulah hati itu kepada *r ūḥ* maka berpindah olehmu* dan hendaklah ada engkau zikir padanya itu seperti yang daripadanya itu dimisalkan[163]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengungkapkan *al-majāz al-mursal* dengan *al-qarīnah al-maḥllīyah,* yaitu pada ungkapan *wa-in ma jará al-qalb ilá rūḥin fa-intaqil* (وَإِنْ مَا جَرَي الْقَلْبُ إِلَي رُوْحٍ فَانْتَقِلْ) "Dan tatkala telah berlakulah hati itu kepada ruh maka berpindah olehmu". Hati/*al-qalb* (الْقَلْبُ), tentu saja tidak bisa berjalan ataupun berpindah tempat sebagaimana tergambar pada pilihan kata kerja (prediket) *jará* (جَرَي) dan *fa-intaqil* (فَانْتَقِلْ) yang disebutkan dalam bait ini. Hal itu disebabkan bahwa hati secara

[161] M. Abdul Muieb, Aḥmad Isma'il, Syafi'ah, *Ensiklopedi Tasawuf Imam al-Ghazali*, 49.

[162] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',*253.

[163] Naskah *al-Manhal*, 13.

fisik sifatnya tetap dan tidak bisa bergerak maupun berpindah tempat. Oleh karena itu, yang dimaksud hati yang berjalan dan berpindah adalah zikir *ism al-dhāt* atau zikir *Allah Allah* (اللهُ اللهُ) yang sudah terhujam dan mantap di dalam hati seorang *sālik*. Bahwa ketika zikir *ism al-dhāt* telah dianggap mantap dan sempurna, maka segeralah zikir itu dipindahkan ke bagian *laṭīfat al-rūḥ* (لطيفة الروح). Indikasi/*al-qarīnah* dari *al-majāz al-mursal* ini adalah *al-maḥallīyah* (المحلية). Maksudnya, adalah suatu *al-majāz* yang menyebutkan tempat sesuatu, padahal yang dimaksud adalah yang menempatinya/*iṭlāq al-maḥall wa irādat al-ḥāl* (إطلا ق المحل و إرادة الحال).[164]

Barikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menampilakan pola *al-majāz al-mursal* dengan *al-qarīnah al-musabbabīyah* (القرينة المسببية). Yaitu, menyebutkan sebab sedangkan yang dimaksud adalah penyebabnya, seperti dalam bait berikut.

86

لِتَجْرِيَ أَذْكَارٌ بِهَا وَبِقَالِبٍ * كَذَا مَنْبَتٌ مِنْ كُلِّ شَعْرَةٍ اِعْمَلاَ

Supaya berlaku segala zikir dangan dia itu dan dangan segala tubuh * demikianlah ia tempat tumbuh daripada tiap-tiap lobang roma amalkan olehmu akan dia[165]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengungkapkan tubuh dengan kata *qālib* (قَالِبٌ). Secara morfologi/*ilmu al-ṣarf*, kata ini berasal dari kata *qalb* (قَلْبٌ) yang berarti sesuatu yang berubah-ubah. Kata ini kemudian digunakan untuk menyebut hati, karena ia memiliki sifat cenderung atau mudah berubah.[166] Kemudian, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan kata *qālib* (قَالِبٍ) ini untuk menyebut seluruh tubuh, karena memang semua gerakan tubuh adalah lahir dari gerakan dan dorongan hati yang sifatnya seringkali berubah. Perbuatan seseorang pada prinsipnya adalah bersumber dari bisikan hatinya. Oleh karena itu, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan gerakan badan dengan *qālib* (قَالِبٍ) untuk menyebutkan hati sebagai penyebab gerakannya.

[164] Lihat Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 254.

[165] Naskah *al-Manhal,* 13.

[166] Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, *Mu'jam al-Wajīz* (Miṣr: Wizārat al-Tarbiyah wa-al-Ta'līm, 1994), 511.

Inilah yang disebut *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dengan *al-qarīnah al-musabbabīyah* (القرينة المسببية). Maksudnya, penggunaan *al-majāz* yang menyebutkan suatu akibat, tetapi yang dimaksud adalah sebabnya/*iṭlāq al-musabbab wa-irādat al-sabab* (إطلاق المسبب و إرادة السبب).[167] Hal yang sama juga bisa dilihat dalam bait berikut, di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebut hati/*al-qalb* (الْقَلْبَ) sebagai sumber gerakan tubuh.

89

وَلَا يَفْتَحَنَّ الْقَلْبَ إِلَّا بِذِكْرِكَ * الْكَثِيْرِ فَفِيْهِ اِجْهَدْ لِكَيْ تَتَهَلَّلاَ

Dan tiadalah dibukakan hati itu melainkan dangan zikirmu*
yang amat banyak maka padanya itulah engkau bersungguh-sungguh supaya engkau bercahaya[168]

Kata *tatahallalā* (تَتَهَلَّلاَ) "*engkau bercahaya"* dalam bait ini, tentu saja yang dimaksud adalah totalitas seseorang yang hatinya berzikir, baik fisik maupun rohani. Cahaya itu sendiri berawal dari hati/*al-qalb* (الْقَلْبَ) yang diasah melalui zikir kepada Allah swt. Sehingga, hati yang sudah dipenuhi oleh zikir dengan intensitas tinggi baik kualitas maupun kuantitas akan menjadikan tubuh seseorang bercahaya dalam pengertian bahwa totalitas dirinya akan mampu melahirkan kebaikan serta kemulian bagi dirinya dan juga orang lain termasuk lingkungannya.

Berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi membuat pola *majāz mursal* (المجاز المرسل) dengan indikasi/*al-qarīnah* (القرينة) lain, seperti dalam bait berikut.

91

وَكَيْفِيُّهُ الثَّانِيُّ مِنَ الذِّكْرِ مَصْرُ * ذاَ ذِكْرٍ نَفْسًا مِنْ تَحْتِ سُرَّةٍ إِذْ خَلاَ

Dan *kayfiyat* yang kedua itu daripada zikir ialah menahani *
yang zikir itu akan nafas dari bawah pusat tatkala berkhalwat ia

92

فَيُخْرِجُ لاَ مِنْهُ إِلَي فَوْقِ رَأْسِهِ * وَلِلْكَتْفِ فِي الْيُمْنَي إِلَهَ لِيَنْقُلاَ

Maka dikeluarkannya akan *lafẓ lā* daripadanya itu kepada puncak kepalanya*
dan bagi bahu pada yang kanan akan *lafẓ ilaha* supaya pindah ia

[167] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 253.

[168] Naskah *al-Manhal,* 14.

93

وَمِنْ ثَمَّ إِلاَّاللهُ يَنْهِي لِقَلْبِهِ * مُحِيْطًا بِهَا كُلَّ اللَّطَائِفِ مُشْتَمِلاَ

Dan darimana ia akan *lafẓ illā Allāh* menyampaikan ia akan dia bagi hatinya *
pada halnya meliputi dangan dia itu akan sekalian *laṭā'if* melingkupi ia

94

بِهَا الْقَلْبُ فَلْيَضْرِبْ لِيَظْهَرَحَرُّهَا * وَتَأْثِيْرُهَا فِيْ كُلِّ عَضْوٍّ تَكَمَّلاَ

Dangan dia itu akan hati maka hendaklah dipukulkannya akan dia supaya zahir hangatnya*
dan *ta'thīr*nya pada tipa-tiap anggota sempurna ia

95

وَإِذَا شِئْتَ اَطَاقَا لَهُ قُلْ مُحَمَّدٌ * وَبَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ فَأَرْسِلاَ

Dan apabila engkau kehendaki akan melepaskan bagi nafas itu kata olehmu akan *Muḥammadun**
dan kemudiannya *Rasūlullāh* kemudian maka lepaskan olehmu akan dia[169]

Dalam bait-bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengungkapkan *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dengan indikasi/*al-qarīnah al-ḥālīyah* (القرينة الحالية). Maksudnya, *al-majāz* yang menyebutkan keadaan sesuatu, akan tetapi yang dimaksud adalah yang ditempatinya. Dalam bait-bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menjelaskan tentang tata cara zikir *al-nafy wa-al-ithbāt* (النفي والإثبات), yaitu zikir kalimat *lā ilaha illā Allāh* (لا إله إلا الله). Di mana, seorang murid pada mulanya menahan nafasnya di bawah pusat. Setelah hening gerakan tubuh dan nafasnya, perlahan-lahan dia mulai menarik lafẓ *lā* (لا) dari rongga dadanya dan mengantarkannya menuju puncak kepalanya, seperti dalam ungkapan *fa-yukhriju lā-minhu ilá fawq ra'sihi* (فَيُخْرِجُ لاَ مِنْهُ إِلَي فَوْقِ رَأْسِهِ) "Maka dikeluarkannya akan lafẓ *lā* daripadanya itu kepada puncak kepalanya". Kemudian dia melepaskan lafẓ *lā* (لا) di puncak kepalanya untuk kemudian menarik *lafẓ ilaha* (إله) dan mengantarkannya menuju bahu kanannya. Pada bahu kanan *lafẓ ilaha* (إله) dilepaskan untuk kemudian mengambil *lafẓ illā Allāh* (إلا الله) dan membawanya ke

[169] Naskah *al-Manhal,* 14-15.

rongga hati untuk kemudian dihujamkan dan dipukulkan ke dalam hati tersebut.[170]

Lafẓ lā ilaha illā Allāh (لا إله إلا الله) Tentu saja sesuatu yang tidak mungkin ditarik, dihantarkan atau bahkan dilepaskan, karena bukanlah suatu wujud atau benda. Dalam konteks ini, yang dimaksud Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah naik turunnya dan tarikan nafas sang murid yang dibarengi dengan *lafẓ lā ilaha illā Allāh* (لا إله إلا الله) tersebut. Tarikan nafas dalam konteks ini diumpamakan seperti wadah atau tempat, di mana *lafẓ lā ilaha illā Allāh* (لا إله إلا الله) mengalir. Sehingga, *al-majāz al-mursal* dalam konteks ini diungkapkan dengan *al-qarīnah al-ḥālīyah*, yaitu menyebutkan keadaan sesuatu, akan tetapi yang dimaksud adalah yang ditempatinya/*iṭlāq al-ḥāl wa-irādat al-maḥāl* (إطلاق الحال و إرادة المحل).[171]

Selanjutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyusun baitnya dalam bentuk ungkapan *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dengan *al-'alāqah al-maḥallīyah* (العلاقة المحلية), seperti dalam bait berikut.

102

وَفِي الذِّكْرِ شَرْطٌ كَوْنُهُ مُتَوَجِّهَا * لِقَلْبٍ وَكَوْنُ الْقَلْبِ لِلذَّاتِ مُقْبِلاَ

Dan pada zikir itu syarat keadaannya *tawajjuh* ia *
bagi hati sanubari dan keadaannya hati itu bagi Zat Allah *ta'ālá* berhadap ia[172]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengungkapkan tentang syarat zikir *nafy wa-ithbāt*. Di mana seorang murid harus menghadapkan hatinya kepada zat Allah swt, seperti ungkapan *wa-kawnu al-qalb li-al-Dhāt muqbilā* (وَكَوْنُ الْقَلْبِ لِلذَّاتِ مُقْبِلاَ). Hati/*al-qalb* (الْقَلْبِ) secara fisik tentu saja tidak mungkin berhadapan dengan Allah swt sebagai Zat yang bersifat rohani. Sehingga, yang dimaksud dengan hati menghadap Allah swt bukanlah hati dalam pengertian fisik, namun adalah rohani yang meliputi fikiran dan perasaan seorang hamba. Seorang murid dalam zikir harus menghadapkan fikirannya sekaligus merasakan keberadaan Allah swt

[170] Lihat secara lebih rinci tata cara zikir *nafy wa-ithbāt* ini dalam Jalāl al-Dīn, *Rahasia Mutiara al-Ṭarīqah al-Naqshabandīyah* (Bukittinggi: Partai Politik Tarekat Islam (PPTI), 1950), 60-61.

[171] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 254.

[172] Naskah *al-Manhal,* 16.

begitu dekat dengannya.[173] Dalam konteks ini, *al-majāz al-mursal* diungkapkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan *al-qarīnah al-maḥālliyah*. Yaitu, *al-majāz* yang menyebutkan tempat sesuatu, padahal yang dimaksud adalah yang menempatinya/*iṭlāq al-maḥll wa-irādat al-ḥāl* (إطلاق المحل و إرادة الحال).[174]

Dalam bait lainnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan pola *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dengan *al-qarīnah al-ālīyah* (الآلية). Maksudnya, dengan menyebutkan alat sementara yang dimaksud adalah sesuatu yang dihasilkan oleh alat itu. Pola tersebut seperti terlihat dalam bait berikut.

126

وَقَدْ قِيْلَ مَهْمَا كَانَ عَيْنُكَ إِحْوَالاَ * فَمَعْبُوْدُكَ الْأُسْتَاذُ فَاعْبُدُوْهُ أَوَّلاَ

Dan sungguh telah dikata orang manakala adalah matamu itu juling*
maka *ma'būd*mu itu ialah gurumu jua maka sembah olehmu akan mula-mula

127

هَذَا يُسَمَّي ذِكْرَ رَابِطَةٍ وَهِيَ * إِلَي الْمُبْتَدِيءِ أَجْدَي مِنَ الذِّكْرِ إِذْ غلا

Barmula itulah yang dinamai akan zikir *rābiṭah* dan yaitu *
kepada mula-mula terlibih memeri faedah daripada zikir karana telah mahal ia itu[175]

Pada bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengungkapkan tentang tata cara awal *al-rābiṭah* (الرابطة). Di mana, awalnya seorang murid menghubungkan rohaninya dengan rohani guru *murshid* yang *kāmil mukammil*. Dalam tahap awal ini terkadang seorang murid masih kesulitan untuk mencapai kontempelasi utuh menuju Tuhan, sehingga terkadang terlintas di dalam hati murid tersebut guru *murshid* sebagai tujuan penghambaan. Jika hal ini terjadi, maka seorang murid dituntut untuk tetap melanjutkan *rābiṭah*nya, sekalipun tujuan ibadah pada tahap awal ini adalah guru

[173] Dalam al-Qur'an kata hati/*al-qalb* (القلب) diungkapkan Allah swt, dalam konteks fungsi rohaninya. Fungsi itu meliputi seperti wadah penampung keyakinan, Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 7, wadah penampung pengajaran, Q.S. Qaf [50]: 37, wadah penampung beragam perasaan seperti takut, Q.S. Ali Imrān [3]: 5, dan wadah tempat bersemayamnya rasa kasih dan sayang, Q.S. Al-Ḥadīd [57]: 27.

[174] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 254.

[175] Naskah *al-Manhal,* 19.

*murshid*nya. Setelah beberapa lama akan terjadi perubahan tujuan ibadah berkat bimbingan guru murshid tersebut. Sehingga, dalam konteks ini ungkapan *fa-ma'būduka al-ustādh fa-u'budūhu awwalā* (فَمَعْبُوْدُكَ الْأُسْتَاذُ فَاعْبُدُوْهُ أَوَّلاَ) "maka *ma'būd*mu itu ialah gurumu jua maka sembah olehmu akan mula-mula" adalah *al-majāz al-mursal* dalam bentuk *al-qarīnah al-ālīyah* (القرينة الآلية). Maksudnya, *al-majāz* yang disebutkan alatnya, sementara yang dimaksudkan adalah sesuatu yang dihasilkan oleh alat atau sarana tersebut.[176] Dalam konteks ini, guru *murshid*/*al-ustādh* (الْأُسْتَاذُ) adalah alat dan sarana penyembahan kepada Allah swt, karena penyembahan hanyalah kepada Allah swt semata. Tetapi, melalui perantara guru *murshid* yang *kāmil* lagi *mukammil* tersebut, seorang murid bisa sampai kepada penghambaan dan hubungan yang sangat intim dengan Allah swt.

Pada kesempatan lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan pola *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dengan *al-qarīnah al-sababīyah* (القرينة السببية), seperti bait berikut.

207

وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الْأَعْيَانِ * وَتَابِعِيْهِمْ مِنْ أُوْلِيْ الْإِحْسَانِ

Dan keluarganya dan sahabatnya yang mulia-mulia*
dan yang mengikut akan mereka itu daripada mereka yang mempunyai *iḥsān*[177]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan sahabat Nabi Muhammad saw dengan pilihan sifat *al-a'yān* (الْأَعْيَانِ) "yang mulia-mulia". Kata *al-a'yān* (الْأَعْيَانِ) dalam bait ini menjadi sifat/*al-na't* (النعت) dari kata *wa-ṣaḥbihi* (وَصَحْبِهِ) "sahabatnya". Kata *al-a'yān* (الْأَعْيَانِ) adalah bentuk plural/*al-jam'* (الجمع) dari *al-'ayn* (العين) yang secara harfiyah memiliki beberapa arti; seperti mata, mata air, mata-mata, dan sesuatu yang dapat dilihat indera mata.[178] Dengan demikian, penggunaan kata *al-a'yān* (الْأَعْيَانِ) dalam bait ini bisa dipahami dalam konteks kiasan/*al-majāzī*. Makna "mata air" adalah makna yang paling mungkin untuk dipahami dalam konteks bait ini. Di

[176] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 253.

[177] Naskah *al-Manhal,* 31.

[178] Majma' al-Lugah al-'Arabīyah, *Mu'jam al-Wajīz,* 443.

mana dalam hal ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan keluarga nabi Muhammad saw dan para sahabatnya sebagai "mata air" yang bisa memberikan kesejukan dan kebaikan, jika ajaran dan nasehatnya diikuti. *Al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dalam konteks ini adalah *al-sababīyah* (السببية) yaitu menyebutkan penyebab untuk bisa mendapatkan kebaikan yaitu "mata air" yang dalam konteks ini adalah ajaran Nabi saw dan para sahabatnya, sedangkan yang dimaksud adalah adalah kesejukan hati sebagai sebab dari adanya "mata air" tersebut. Pola *al-majāz* ini mirip dengan ungkapan bait berikut.

216

وَرُوْحِ قُطْبِ السَّادَةِ الْأَعْيَانِ * حَضْرَةِ عَبْدِ الْقَادِرِ الْجَيْلاَنِي

Dan *rūḥ Quṭub* bagi segala penghulu yang besar-besar*
ialah *haḍrat* 'Abd al-Qādir al-Jaylānī[179]

Kata *al-a'yān* (الَأَعْيَانِ) dalam bait di atas diartikan sebagai "yang besar-besar" yang menjadi sifat dari kata *al-sādat* (السَّادَةِ) "segala penghulu". Sama seperti penjelasan sebelumnya bahwa pemilihan kata *al-a'yān* (الَأَعْيَانِ) dalam bait ini juga boleh dipahami dalam konteks kiasan, tepatnya *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dalam konteks ini adalah *al-sababiyah* (السببية). Begitulah beberapa pola *al-majāz al-mursal* (المجاز المرسل) dalam bait-bait puisi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang menjadi bukti betapa hebatnya penguasaan seni berbahasa yang dimilikinya terutama dalam segi ilmu *al-bayān*.

- *Al-Isti'ārah* (الاستعارة)

Seperti dijelaskan sebelumnya, *al-isti'ārah* merupakan *al-majāz* yang hubungannya/*al-'alāqah* (العلاقة) adalah kesamaan/*al-mushābahat* (المشابهة). Dengan pengertian lain, penggunaan sebuah *lafẓ* yang tidak pada tempatnya karena ada hubungan (*al-'alāqah*) yang serupa (*al-mushābahah*) antara makna yang dipindah (*al-manqūl 'anhu*) dan makna yang dipakai (*al-musta'mal fī-hi*). Bentuk *al-Isti'ārah* (الاستعارة) terbagai dua.

Pertama, *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* (الاستعارة التصريحية), yaitu *al-majāz* di mana *al-mushhabbahnya* dibuang dan *al-mushabbah bi-*

[179] Naskah *al-Manhal,* 32

*hi*nya dimunculkan. Di antara bentuknya *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

14

فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرَا * وَأَبْيَاتُهَا فِيْ بَحْرِهَا طَعْمُهَا حَلاَ

Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir dan hantarkan oleh kamu baginya isi kahwin*
dan bilangan *abyāt*nya di dalam lautannya itu rasanya manis[180]

Dalam bait di atas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan pola *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah.* Yaitu, *al-isti'ārah* yang hanya menyebutkan *al-mushabbah bi-hi/al-musta'ār min-hu*nya atau dengan kata lain dengan membuang *al-mushabbah*. Hal itu terlihat pada pada ungkapan *fa-tuqbilū bikran* (فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا) "Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir". Kata *bikr* (بِكْرًا) "pengantin yang bikir (perawan)" adalah *al-mushabbah bi-hi* dan *al-mushabbah*nya dibuang dari ungkapan, yaitu *sālik* (سالك) "murid yang memasuki ritual *sulūk*". Ungkapan tersebut pada hakikinya adalah *fa-tuqbilū sālikan ka-bikrin* (فَتُقْبَلُواْ سالكا كبِكْرٍ) "maka terimalah olehmu akan *sālik* seperti seorang pengantin yang bikir". Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan bahwa seorang *sālik* yang sedang menjalankan ritual *sulūk* disamakan dengan seorang pengantin yang masih perawan, sehingga harus diisolasi dan ditempatkan di tempat yang tidak boleh dilihat banyak orang.

Pola *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* berikutnya bisa dilihat dalam di bawah ini.

24

وَبَعْدُ فَهَذَا عِقْدُ دُرٍّ نَظَمْتُهُ * لِمَنْ هُوَ فِيْ أَعْلَى الطَّرَائِقِ سُبِّلاَ

Dan adapun kemudian daripada itu maka inilah dukuh mutiara yang telah aku *naẓm* akan dia *
bagi siapa-siapa yang itu pada setinggi-tinggi *ṭarīqat* telah dijadikan akan dia[181]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyamakan ajaran tarekat Naqshabandiyah yang diformulasikan dan diajarkannya dengan kalung

[180] Naskah *al-Manhal*, 3.
[181] Naskah *al-Manhal*, 5.

mutiara yang indah berkilau/*'iqd durrin naẓmtuhu* (عِقْدُ دُرٍّ نَظَمْتُهُ). Kalimat *'iqd durrin naẓmtuhu* (عِقْدُ دُرٍّ نَظَمْتُهُ) "kalung mutiara yang indah berkilau", adalah *al-mushabbah bi-hi* (المشبه به) yang dimunculkan dalam kalimat, sedangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah/*ta'līm al-ṭarīqah al-Naqshabandiyah* (تعليم الطريقة النقشبندية) adalah *al-mushabbah* (المشبه) yang dibuang dan tidak muncul dalam kalimat. Adapun *al-qarīnahnya* dipahami dari ungkapan *li-man huwa fī a'lá al-ṭarā'iq subbilā* (لِمَنْ هُوَ فِيْ أَعْلَي الطّرَائِقِ سُبِّلاَ) "bagi siapa-siapa yang itu pada setinggi-tinggi ṭarīqat telah dijadikan akan dia".

Berikutnya, juga terlihat keindahan *al-isti'ārah al-taṣrīḥiyah* (الاستعارة التصريحية) dari gubahan bait yang disusun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, sebagaimana terlihat dalam bait berikut.

87

وَهَذَا الَّذِيْ سَمُّوْهُ سُلْطَانَ ذِكْرِهِمْ * كَذَاكَ يَكُوْنُ حِيْنَ تَشَوَّلاَ

Barmula inilah yang telah dinamai mereka itu akan *sulṭān al-dhikr** demikianlah ada zikir itu ketika berkekalan ia

88

قُلْ اللهُ اللهُ مَا حَيِيْتَ تَنَلْ بِهِ * نَقِيَّ حَيَاةٍ لَا يُدَنِّسُهُ الْبِلاَ

Kata olehmu akan Allah Allah selama-lama engkau hidup niscaya engkau dapatlah dangan dia akan*
kesucian hidup yang tiada mencari akan dia mati[182]

Dalam bait ini, zikir *ism al-dhāt* (ذكر اسم الذات) atau disebut juga zikir *Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) disebut oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sebagai raja zikir/*sulṭān al-dhikr* (سُلْطَانَ ذِكْرِهِمْ). Kata *sulṭān* (سُلْطَانَ) "raja" adalah *al-mushabbah bi-hi* (المشبه به) yang dalam ungkapan ini sengaja dihadirkan. Sementara, zikir *ism al-dhāt* (ذكر اسم الذات) adalah *al-mushabbah* (المشبه) yang dibuang dari struktur kalimat. Adapun indikasi/*al-qarīnah* (القرينة) yang disebutkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi justru sifat dari kedua *al-mushababah* dan *al-mushabbah bi-hi* tersebut. Yaitu sifat dari zikir *ism al-dhāt/*zikir *Allāh Allāh* (اللهُ اللهُ) dan juga *sulṭān* (سُلْطَانَ) "raja" sebagaimana terlihat dari ungkapan *lā-yudannisuhu al-bilā* (لَا يُدَنِّسُهُ

[182] Naskah *al-Manhal,* 14.

الْبِلاَ) "tidak akan bisa dirusak atau dicemari oleh kematian (bencana/kebinasaan)".

Seorang raja/*sulṭān* (سُـلْطَانَ), tentu saja tidak bisa diganggu dan dirusak oleh siapapun dalam bentuk ditimpa keburukan dan kejahatan, karena kedudukannya yang sangat kokoh disebabkan banyak sekali pengawal dan pelindungnya. Sama halnya dengan zikir *ism al-dhāt* yang tidak akan bisa dirusak dan dibinasakan, termasuk ketika kematian datang dan menggerogoti manusia yang berzikir itu sekalipun. Hal itu disebabkan, bahwa apabila zikir *ism al-dhāt* (ذكر اسـم الذات) telah mantap dalam hati seorang *salik,* maka tidak ada lagi yang bisa mengganggu dan merusak keimanannya, bahkan tidak juga saat bencana kematian datang kepadanya. Hal itu disebabkan bahwa dalam beberapa riwayat disebutkan sesungguhnya syaithan dengan segenap kekuatannya akan datang untuk merusak dan mengotori kemurnian tauhid seorang manusia yang sedang menghadapi kematian.[183]

Inilah salah satu bentuk keunikan gaya *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* (الاسـتعارة التصريحية) yang coba dihadirkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam gubahan baitnya. Di mana, ada pola indikasi/*al-qarīnah* (القرينة) yang tidak lazim dalam tradisi ilmu *al-bayān* yang dilakukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam beberapa gubahan baitnya. Dalam kasus ini misalnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memberikan sifat yang sama pada *al-mushabbah* dan *al-mushabbah bi-hi.* Di mana, dalam tradisi ilmu *al-bayān* hampir tidak pernah ada dan ditemukan pola *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* seperti ini di kalangan para ahli bahasa Arab.[184]

Dalam bait berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* terkait ajaran Syaikh Aḥmad al-Farūq, seperti bait berikut.

---

[183] Banyak riwayat yang menceritakan betapa kuatnya usaha yang dilakukan syaithan untuk merusak dan mencemari keimanan manusia saat kematian datang kepadanya. Kepayahan dan mabuk mati adalah senjata ampuh bagi syaithan untuk mengotori keimanan manusia dengan kemusyrikan melalui janji-janji manisnya. Zikir *ism al-dhāt* adalah penangkal yang akan menghambat upaya syaithan dalam mengotori keimanan manusia tersebut. Lihat lebih lanjut dalam 'Abd al-Raḥīm ibn Aḥmad al-Qāḍī, *Daqā'iq al-Akhbār fi Dhikr al-Jannah wa-al-Nār* (Semarang: Maktabah wa-Maṭba'ah Ṭāhā Putera, tt), 16-19.

[184] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 267.

184

فَيَا رَبِّ كَمِّلْنَا بِأَنْوَارِ نَهْجِهِ * وَيَسِّرْ لَنَا حُسْنَ الْخِتَامِ تَفَضَّلاَ

Maka hai Tuhan ku sempurnakan oleh-Mu akan kami dangan beberapa *nūr* jalannya itu *
dan mudahklan oleh-Mu akan kami akan *ḥusn al-khitām* karana mambari karunia[185]

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan *al-mushabbah bi-hi*nya pada kalimat *bi-anwār nahjihi* (بِأَنْوَارِ نَهْجِهِ) "dangan beberapa nur jalannya itu" dan membuang *al-mushabbah*nya yaitu ajaran Syaikh Aḥmad al-Farūqi al-Sirhindī yang hal itu tergambar dari bait sebelumnya.

181

وَظِلٌّ مِنَ الْمُخْتَارِ أَحْمَدَ قَدْ خَفَى * فَذَا أَحْمَدُ الْفَرُوْقُ أَبْدَاهُ ذُوْالعُلاَ

Dan bayang-bayang daripada Nabi yang *mukhtār* Aḥmad sungguhnya telah tersembunyi*
maka inilah imām Aḥmad al-Farūq menyatakan akan dia oleh Tuhan

182

مُجَدِّدًا ثَانِي الْأَلْفِ مِنْ فَيْضِ جُوْدِهِ * مُمَهِّدَ مِنْهَاجِ الْمَعَارِفِ مُكْمِلاَ

Yang membaharui akan seribu tahun daripada yang melimpah karunianya*
yang memperbaiki akan jalan segala *ma'rifat* padahalnya menyempurnakan

183

خِزَانَةُ أَسْرَارٍ وَكَنْزُ نَفَائِسَ * وَبَحْرُ نَوَالٍ لِلصِّعَابِ مُذَلِّلاَ

Ialah pebandaraan segala rahasia dan persimpanan sekalian yang indah-indah*
dan lautan karunia yang bagi segala yang sulit itu menghinakan ia[186]

Dalam konteks ini, ajaran tarekat Ahmad al-Farūqī oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi diumpamakan seperti cahaya yang terang/*al-anwār* (الانوار). Cahaya terang inilah yang akan mengantarkan para pengikut tarekat Naqshabandiyah menuju pintu *al-ma'rifah* dan *al-mushāhadah* kepada Allah swt. Jalan tarekat yang diajarkan Aḥmad al-Farūqī dalam konteks ini adalah sebagai *al-mushabbah* (المشبه)

[185] Naskah *al-Manhal,* 28.
[186] Naskah *al-Manhal,* 27.

yang dibuang dari kalimat. Sementara, kata *al-anwār* (الانوار) "cahaya yang terang" adalah *al-mushabbah bi-hi* (المشبه به) dan dimunculkan di dalam kalimat. Adapun indikasi/*al-qarīnahnya* (القرينة) tidak disebutkan dalam teks, namun bisa dipahami dari konteks bait sebelumnya.

Begitulah gaya *al-isti'ārah al-taṣrīḥīyah* (الاستعارة التصريحية) yang coba dibentuk Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan kekayayaan stilistikanya yang terkadang pada beberapa kesempatan cenderung berada di luar "pakem" dan standar baku ilmu *al-balāghah*. Namun demikian, fenomena ini tentu saja bisa dijelaskan dalam konteks bahasa kreatif yang coba ditawarkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam gubahan bait-bait puisinya ini.

Kedua, *al-isti'ārah al-maknīyah* (الاستعارة المكنية), yaitu gaya kalimat di mana *al-mushabbah bi-hi*nya dibuang dan *al-mushabbah*nya dimunculkan. Terdapat banyak pola *al-isti'ārah al-maknīyah* dalam bait-bait puisi yang disusun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam karya *naẓm*nya ini. Di antaranya seperti terlihat dalam bait berikut.

11

مَتَى مَا أُفِيْضَتْ فِي الْقُلُوْبِ مَوَاهِبُ * وَطَارَ مِنَ الصَّدْرِ اللَّطَائِفُ لَلْعُلاَ

Selama dilimpahkan di dalam segala hati ini beberapa karunia*
dan terbang daripada dada itu segala laṭā'if bagi Tuhan yang maha tinggi[187]

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan estetika ungkapan dengan pilihan pola *al-isti'ārah al-makniyah*. Pada bait ini, kata *ṭāra* (طَارَ) "terbang" tentu saja hanya bisa digunakan untuk makhluk yang memiliki sayap seperti burung. Sementara itu, *al-laṭā'if* (اللَّطَائِفُ) sebagai sesuatu yang digambarkan terbang, sesungguhnya adalah bagian dari diri manusia yang bersifat rohani. Kata kata *al-laṭā'if* (اللَّطَائِفُ) dalam ungkapan ini pada hakikinya adalah *al-mushabbah*, sedangkan *al-mushabbah bi-hi*nya yaitu *al-ṭayr* (الطير) "burung" sengaja dibuang dari ungkapan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk melahirkan keindahan kalimat. Kemudian, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memunculkan sifat dari *mushabbah bi-hi* yang dibuang tersebut, yaitu *ṭāra* (طار) "terbang".

[187] Naskah *al-Manhal,* 2.

Pada bait berikutnya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan pola *al-isti'ārah al-maknīyyah* yang berbeda dengan sebelumnya, seperti dalam bait teks *Naẓm* seperti berikut.

18

الْمُرْشِدِ الْكَامِلِ فِي أُمِّ الْقُرَى * إِرْشَدُهُ فِيْهَا سَرَى وَاشْتَهَرَ

Murshid yang *kāmil* pada Umm al-Qurā *
bimbingannya di sana telah berlaku dan masyhur [188]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan *al-isti'ārah al-maknīyah*, yaitu dengan membuang *al-mushabbah bi-hi* dan menyebutkan *al-mushabbah*nya. Di mana, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyamakan petunjuk Syaikh Khālid al-Kurdī dengan air yang sejuk lagi mengalir deras. Kesan itu diperoleh dari penggunaan kata *sará* (سَرَى) yang secara harfiyah berarti mengalir dan biasanya kata ini digunakan untuk menggambarkan laju air sungai.[189] Ungkapan itu dalam bentuk standar dan bakunya adalah *irshaduhu fihā ka-al-nahr sará* (إِرْشَدُهُ فِيْهَا كَالنَّهْرِ سَرَى) "Petunjuknya di Umm al-Qurā berjalan atau mengalir seperti sungai".

Berikutnya, juga terlihat *al-isti'ārah al-maknīyyah* tentang kondisi *sālik* dengan menyebutnya sebagai seekor ayam yang sedang mengerami telurnya. Gambaran hal itu seperti dalam bait berikut.

105

وَكُنْ حَاضِنًا بَيْضَ الْجَنَانِ كَطَائِرٍ * يُفَرِّخْ لَكَ الْاَحْوَالَ ثُمَّ فَتَجْتَلاَ

Dan hendaklah adalah engkau mengarami akan telur hati itu seperti burung*
niscaya menataslah ia bagimu akan sekalian *aḥwāl* yang ajaib yang akan dikau menyukakan

Ungkapan *yufrakhu la-ka al-aḥwāl* (يُفَرِّخْ لَكَ الْاَحْوَالَ) "niscaya menataslah ia bagimu akan sekalian *aḥwāl*", adalah bentuk *al-isti'ārah al-maknīyyah* dari kondisi seorang *sālik* saat melakukan ritual *sulūk*. Kata *yufrakhu* (يُفَرِّخْ) biasanya digunakan untuk maksud menetasnya telur setelah seekor induk ayam atau burung mengereminya dalam waktu tertentu. Ungkapan di atas, jika dibentuk dalam ungkapan *al-*

[188] Naskah *Naẓm*, 2.

[189] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 2002.

tashbīh al-mursal adalah *yufrakhu la-ka al-aḥwāl ka-mā yufrakhu al-bayḍ* (يُفَرِّخْ لَكَ الْاَحْوَال كما يفرخ البيض) "niscaya menataslah ia bagimu akan sekalian aḥwāl sebagaimana menatasnya telur setelah dierami".

Dalam penggalan pertama bait di atas (*al-shatr al-awwal*), juga terdapat *al-tashbīh* yang tidak lazim dalam ilmu *al-bayān*. Pola *al-tashbīh* tersebut terdapat pada ungkapan *wa-kun ḥāḍinan bayḍa al-janān ka-ṭā'irin* (وَكُنْ حَاضِنًا بَيْضَ الْجَنَانِ كَطَائِرٍ) "Dan hendaklah adalah engkau mengarami akan telur hati itu seperti burung". Di mana, dalam bait ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan *adāt al-tashbīh* dan *al-mushabbah bi-hi* yaitu pada ungkapan *kaṭā'irin* (كَطَائِرٍ) "seperti burung", namun tidak menghadirkan *al-mushabbah* dan *wajh al-shibh*nya. Walaupun, pemahaman tentang *al-mushabbah* dan *wajh al-shibh* bisa muncul dan diperoleh melalui logika, yaitu kata ganti persoan kedua "anda"/*ḍamīr anta* (أنت) yang tersembunyi pada kata *kun* (كن) "adalah engkau". Akan tetapi, ini merupakan pola *al-tashbīh* yang memang tidak lazim dalam tradisi ilmu *al-balāghah* dan kebiasaan para ahli bahasa.[190]

Dalam konteks ini, bait di atas bisa dipahami secara logika bahwa seorang *sālik* yang sedang berkontempelasi disamakan seperti seekor burung yang sedang mengerami telurnya dan tidak boleh meninggalkan kamar dan zikirnya untuk keluar mencari sesuatu sekalipun untuk hal yang dibolehkan (*al-mubāḥ*). Karena, ibarat seekor induk ayam yang sedang mengeram, jika ia keluar dan meninggalkan telurnya maka telur itu akan rusak dan tidak akan bisa menetas lagi. Begitulah bentuk *al-isti'ārah al-maknīyah* dengan membuang *al-mushabbah bi-hi* dan menyebutkan *al-mushabbah*nya yang dibuat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk menjelaskan perumpamaan seorang *sālik* yang sedang berkontempelasi selama

[190] Sebab *al-tashbīh* dalam aturan ilmu *al-bayān* ditinjau dari unsur-unsur yang membentuknya hanya terbagi pada 4 macam. Pertama, *al-tashbīh al-mursal* yaitu *al-tashbīh* yang disebutkan unsurnya secara lengkap; *al-mushabbah, al-mushabbah bih, adat al-tashbīh dan wajh al-shibh*. Kedua, *al-tashbīh al-mu'akkad* yaitu *al-tashbīh* yang dibuang *adat tashbīh* nya, sementara *al-mushabbah, al-mushabbah bih dan wajh al-shibh*nya disebutkan. Ketiga, *al-tashbīh al-mujmal* yaitu *al-tashbīh* yang dihilangkan *wajh al-shibh*nya sementara *al-mushabbah, al-mushabbah bi-hi* dan *adat al-tashbīh* disebutkan. Keempat, *al-tashbīh al-baligh* yaitu *al-tashbīh* yang dibuang *adat al-tashbīh* dan *wajh al-shibh*nya, sementara *al-mushbabbah* dan *al-mushabbah bi-hi*nya dimunculkan. Lihat 'Ali al-Jārim & Muṣṭafá Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah,* 24-25. Lihat juga Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badī',*241.

waktu tertentu di dalam kamar *sulūk*nya. Di mana, dia tidak boleh keluar sebelum waktunya habis dan sampai hatinya mampu menghasilkan *al-murāqabah* serta *al-kashāf* kepada Allah swt sebagai buah dari usaha kontempelasinya tersebut.[191]

Berikutnya, juga terlihat *al-isti'ārah al-maknīyah* tentang zikir dari proses *tawassul*, seperti dalam bait berikut.

38

وَاَسْقِنَا أَصْفى شَرَابِ الْحُبِّ * لِكَيْ تُنِيْلَنَا بِكمالِ الْقُرْبِ

Dan tuangkan kami minuman cinta-Mu yang paling suci *
supaya Engkau mencapai kami dengan kesempurnaan hampir [192]

Pada bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan zikir sebagai minuman cinta yang paling bersih/*aṣfá sharāb al-ḥubb* (أَصْفى شَرَابِ الْحُبِّ). Dalam konteks ini, kata *al-dhikr* (الذكر) adalah sebagai *al-mushabbah* dan dibuang dari struktur kalimat. Sedangkan, ungkapan *aṣfá sharāb al-ḥubb* (أَصْفى شَرَابِ الْحُبِّ) "minuman cinta yang bersih", adalah *al-mushabbah bi-hi* dan disebutkan dalam kalimat. Adapun *al-qarīnah*nya terlihat dari ungkapan *bi-kamāl al-qurb* (بِكمالِ الْقُرْبِ) "dengan kesempurnaan hampir".

Berikutnya, juga terdapat *al-isti'ārah al-maknīyah* dalam penyamaan Zat Allah swt dengan minuman yang manis, seperti bait di bawah ini.

42

وَالْآلِ والْأَصْحَابِ والْأَتْبَاعِ * مادام يَذْقُواللهَ كُلُّ دَاعِى

Dan seluruh keluarga dan sahabat serta pengikut * selama para pemohon merasakan Allah[193]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi membuat gubahan pola *al-isti'ārah al-maknīyah* dalam ungkapan *mā dāma yadhqū Allāh kullu dā'i* (مادام يَذْقُواللهَ كُلُّ دَاعِى) "selama para pemohon merasakan Allah". Kata *yadhqū* (يَذْقُو) "merasakan", dalam tradisi lisan Arab dipakai untuk merasakan sesuatu yang bersifat inderawī

[191] Lihat juga penjelasanya pada Khalīfah Rajab al-Khālidī, "Naskah Ilmu Segala Rahasia", 27.

[192] Naskah *Naẓm*, 3.

[193] Naskah *Naẓm*, 3.

terutama rasa makanan atau minuman.[194] Dalam konteks ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyamakan zat Allah swt dengan makanan atau minuman yang rasanya minis, sehingga, membuat pelakunya menikmati kelezatan hidangan tersebut. Adapun *al-qarīnah* terdapat pada ungkapan *kullu dā'i* (كُلُّ دَاعِى) "semua pemohon" yang dimaksudkan adalah orang yang berzikir, berdo' atau memanggil Allah swt. Lafẓ *Allāh* (اللّٰه) dalam konteks ini adalah *al-mushababbah* dan dimunculkan dalam bait, sementara *al-ṭa'ām wa al-sharāb* (الطعام والشراب) "makanan atau minuman" adalah *al-mushabbah bi-hi* yang dibuang dari kalimat.

Dalam bait berikut, juga terdapat pola *al-isti'ārah al-maknīyah* dalam pola yang unik, seperti terlihat dalam bait di bawah ini.

201

بِهَا الْقَلْبُ فَلْيَضْرِبْ لِيَظْهَرَ حَرُّهَا * وَتَأْثِيْرُهَا فِيْ كُلِّ عَضْوٍّ تَكَمَّلاَ

Dangan dia itu akan hati maka hendaklah dipalukannya akan dia supaya zahir hangatnya*
dan *ta'thīr*nya pada tiap-tiap anggota sempurna ia

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengumpamakan hati/*al-qalb* (الْقَلْبُ) dengan kayu/*al-khashab* (الْخَشَبُ), tempat seseorang bisa memukulkan dan memalukan paku supaya ia menempel padanya. Kata *al-qalb* (الْقَلْبُ) adalah *al-mushabbah* dan disebutkan dalam bait, sedangkan kata *al-khashab* (الخشب) adalah *al-mushabbah bi-hi* dan dibuang dari kalimat. Adapun *al-qarīnah*nya terdapat pada kata *fa-li-yaḍrib* (فَلْيَضْرِبْ) "palukanlah". Dalam kalimat yang sama, juga terdapat *al-isti'ārah al-maknīyah* yang tersembunyi yaitu menyamakan zikir *ism al-dhāt* (ذكر اسم الذات) dengan sebuah paku yang bisa ditancapkan dan dipalukan ke dinding atau papan. Akan tetapi, *isti'ārah* ini cenderung hanya dipahami dalam konteks kalimat. Inilah di antara keunikan gubahan bait Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, bahwa dalam satu bentuk *al-isti'ārah,* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan pula *al-isti'ārah* yang lebih halus dan tidak tampak dalam struktur kalimat.

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga membuat *al-isti'ārah al-maknīyah* dalam menjelaskan tentang *al-ma'rifah* (المعرفة) sebagai

[194] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 1526.

hasil dari zikir dan *al-murāqabah* (المراقبة) seorang *sālik* kepada Allah swt. *Al-ma'rifah* yang menjadi tujuan setiap *sālik* digambarkan dengan menyamakannya sebagai minuman cinta yang murni, seperti dalam bait berikut.

193

وَمِنْهُ تَرَقَّي الْحَالُ بِالْجَذَبِ وَالْوَالِي * اِلَي صِفَةِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ تَفَضَّلاَ

Dan daripadanya itu naik hal itu dangan *jadhab* dan *walāyat* *
kepada sifat ilmu yang ilahi karana mambari karunia Ia

194

فَتُنْقَلُ مِنْ جُزْئِيِّ عِلْمٍ مُقَيَّدٍ * لِكُلِّيِّ عِلْمٍ فِي الْإِحَاطَةِ أُرْسِلاَ

Maka dipindah akan dikau daripada *juzʻī* ilmu yang *muqayyad* ia *
bagi *kullī* ilmu pada meliputi itu dilepaskan akan dia

195

وَتَعْبُرُ اَنْمُوْجَ لِحَقِيْقَةٍ وَمِنْ * قَطْرَةٍ لِلْبَحْرِ فَاسْبَحْ وَسَبْخِلاَ

Dan melalui engkau daripada taladan itu bagi *ḥaqīqat* dan daripada yang *
setitik bagi lautan maka berenang olehmu dan *tasbīḥ* olehmu[195]

Dalam bait di atas, kondisi atau keadaan seorang *sālik/al-ḥāl* (الحال) dalam berzikir hingga menemukan *al-kashāf* dan *al-ma'rifah* diumpamakan seperti sesuatu yang bisa naik dan memanjat menggunakan tangga/*taraqqā* (تَرَقَّي). Dalam konteks ini, kata *al-ḥāl* (الحال) "keadaan" adalah *al-mushabbah* dan disebutkan dalam kalimat. Adapun *ṣā'id* (صاعد) "orang yang naik" sebagai *al-mushabbah bi-hi* dibuang dan tidak dimunculkan dalam kalimat. Adapun indikasinya/*al-qarinahnya* (القرينة) terdapat pada kata *taraqqā* (تَرَقَّي), yang mana kata ini biasa digunakan untuk arti naik dengan anak tanggga/*ṣa'ada bi-al-sulam* (صعد بالسلم).[196] *Al-ma'rifah* (المعرفة) yang diperoleh seorang *sālik* disamakan dengan makhluk yang bisa berjalan dan melakukan perpindahan secara fisik/*fa-tanqulu* (فَتُنْقَلُ). Kata *naqala* (نَقَلَ) biasanya digunakan untuk makna perpindahan secara fisik/*taḥwīl al-shay' min mawḍi'in ilá mawḍi'in* (تَحْوِيْلُ الشَّيْءِ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ).[197] Begitu juga, dengan *al-haqīqah* (الحقيقة) yang

[195] Naskah *al-Manhal,* 29.

[196] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 1711.

[197] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4529.

ditemukan oleh seorang *sālik* dengan menyamakannya dengan makhluk yang memiliki fisik, sehingga bisa dilintasi layaknya seorang melintasi sebuah jembatan seperti tergambar pada ungkapan *wa-ta'buru* (وَتَعْبُرُ). Kata *wa-ta'buru* (وَتَعْبُرُ) biasa digunakan untuk makna menyeberangi jalan atau jembatan. Oleh karena itu, kata *al-mi'baru* (الْمِعْبَرُ) digunakan untuk menyebutkan alat yang digunakan menyeberangi sesuatu seperti kapal, kareta api dan sebagainya, seperti ungkapan *al-mi'bar huwa mā 'abara bi-hi al-nahr min fulkin aw-qiṭaratin aw-ghayrihi* (اَلْمِعْبَرُ هُوَ مَا عَبَرَ بِهِ النَّهْرَ مِنْ فُلْكٍ أَوْ قِطَرَةٍ أَوَ غَيْرِهِ).[198]

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menghadirkan *al-isti'ārah al-maknīyah* tentang nabi Muhammad saw, seperti terlihat pada bait berikut.

205

وَأَفْضَلُ الصَّلَوةِ وَالتَّسْلِيْمِ * لِأَكْرَمِ الْخَلْقِ عَلَى الْكَرِيْمِ

Dan seafḍal *ṣalawat* dan salam *
bagi semulia-mulia makhluk atas Tuhan Yang Amat Mulia

206

مُحَمَّدٍ مَنْ غَرِقَ الْأَنَامُ * فِيْ بَحْرِ فَضْلِهِ وَفِيْهِ عَامُوْ

Yaitu nabi Muḥammad yang telah karam segala manusia*
di dalam lautan karunianya dan di dalamnya jua berenang mereka itu[199]

Dalam bait ini, kata *Muhammad* (محمد) "nabi Muhammad saw" adalah sebagai *al-mushabbah* yang disebutkan dalam kalimat. Sedangkan, kata *al-baḥr al-'amīq* (البحر العميق) "lautan yang dalam", adalah sebagai *al-mushabbah bi-hi* dan dibuang dari kalimat. Adapun indikasinya/*al-qarīnah* (القرينة) terdapat dalam ungkapan *man ghariqa al-anām* (مَنْ غَرِقَ الْأَنَامُ) "Karam segala manusia". Namun demikian, kata *baḥr* (بَحْرِ) "laut" kembali dimunculkan untuk menyebutkan bagian dari lautan yang luas itu, yaitu *baḥr faḍlihi* (بَحْرِ فَضْلِهِ) "lautan karunianya". Dalam konteks ini, kata *baḥr faḍlihi* (بَحْرِ فَضْلِهِ) "lautan karunianya" berfungsi sebagai *al-kināyah* (الكناية) terhadap kemulian nabi Muhammad saw. Dalam kasus ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba membangun sebuah bait puisi dalam format menghadirkan pola *al-isti'ārah* dan *al-kināyah* secara bersamaan

[198] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisan al-'Arab,* 2782.

[199] Naskah *al-Manhal,* 31.

dalam satu bait. Pola ini merupakan pola yang tidak lazim dan biasa digunakan para ahli *al-balāghah* dan linguistik Arab semenjak masa lalu.[200]

Dalam bait berikut, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menghadirkan pola *al-isti'ārah al-maknīyah* terkait keluarga nabi Muhammad saw dan sahabatnya. Gambaran tersebut seperti bait di bawah ini.

213

وَأَهْدِهَا لِحَضْرَةِ الرَّسُوْلِ * وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الْفُحُوْلِ

Dan hadiahkan olehmu akan dia bagi *haḍrat Rasūlullāh* *
dan keluarganya dan segala sahabatnya yang amat sempurna[201]

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan *wa ālihi wa ṣaḥbihi* (وَآلِهِ وَصَحْبِهِ) "keluarga dan sahabat Nabi saw" sebagai *al-mushabbah*, sedangkan *al-mushabbah bi-hi*nya yaitu *al-ibil al-mukhtār* (الإبل المختار) "unta terbaik" di buang dari kalimat. Adapun *al-qarīnah*nya (القرينة) terdapat dalam ungkapan *al-fuḥūl* (الْفُحُوْلِ) "yang amat sempurna" sebagai sifat dari keluarga dan sahabat Nabi saw. Dalam tradisi *lisān* Arab, kata *al-fuḥūl* (الْفُحُوْلِ) biasa digunakan untuk menyebutkan unta terbaik yang selalu menjadi pilihan untuk dibawa melakukan perjalanan.[202] Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyamakan keluarga dan sahabat Nabi Muhammad saw dengan unta terbaik dan pilihan, tentu saja untuk maksud kemulian. Hal itu disebabkan bahwa unta adalah salah satu makhluk yang sangat dimuliakan Allah swt dan bahkan disebutkan sebagai salah satu bagian dari syi'ar agama Islam.[203]

Pilihan kata *al-fuḥūl* (الْفُحُوْلِ) sebagai *al-qarīnah*nya dalam *al-isti'ārah al-maknīyyah* ini yang arti harfiyahnya "unta terbaik", memberikan kesan dan sekaligus bukti betapa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga sangat mengenal perihal kehidupan dan budaya masyarakat Arab. Hal itu agaknya disebabkan masa domisilinya yang cukup lama di jazirah Arab, bahkan mencapai masa lebih dari 35 tahun. Sehingga, memungkinkan dirinya mengenal dengan baik tradisi

[200] Aḥmad al-Hāṣimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'āni wa-al-Bayān wa-al-Badī',* 254.

[201] Naskah *al-Manhal,* 32.

[202] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 3357.

[203] Q.S al- Ḥajj [22]: 36.

masyarakat Arab di satu sisi, sementara pada sisi yang lain dia juga mengenal dengan baik tradisi masyarakat Nusantara negeri di mana dia lahir, dibesarkan dan kemudian juga berkarir. Kedua tradisi inilah yang kemudian memberikan pengaruh cukup besar dan kekayaan ide dan gagasan sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang tercermin dengan jelas dalam karya-karya puisi sufistiknya.

Begitulah bentuk-bentuk *al-isti'ārah al-maknīyyah* dalam bait-bait di atas. Di mana, dalam konteks ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berusaha menghadirkan pola *al-isti'ārah* dengan beragam pola dan gaya ungkapan,[204] yang terkadang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memperlihatkan upaya untuk sedikit mencoba keluar dari tataran normatifnya *al-isti'ārah* yang biasa dibuat para pujangga Arab sebelumnya dalam gubahan bait-bait mereka. Sekali lagi, hal itu menunjukan ketinggian kreatifitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam membuat gubahan bait puisi, dan seklaigus juga menjadi bukti akan kehebatan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam hal penguasaan seni bahasa Arab, sekalipun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bukan berasal dari masyarakat Arab.

c. Al-Kināyah (الكناية)

Seperti telah dijelaskan bahwa *al-kināyah* menurut bahasa ialah perkataan yang tidak jelas maksudnya. Sedangkan menurut istilah adalah ungkapan suatu kalimat, namun yang dikehendaki dari kalimat itu adalah makna lain, bukan makna yang sebenarnya. Seperti ungkapan *huwa kathīr al-rimād* (هو كثير الرماد) "dia banyak abu". Maksud "banyak abu" dalam ungkapan ini adalah bahwa dia seorang yang pemurah dan suka memberi. Buktinya adalah terdapat banyak abu di dapurnya akibat seringnya dia memasak makanan untuk dibagikan pada orang lain. Namun, pada saat bersamaan kalimat ini juga tidak menghalangi pembaca untuk memahami makna hakikinya, bahwa memang terdapat abu menempel di tubuhnya.[205]

[204] Menurut Abū Hilāl al-'Askarī, bahwa semakin kaya dan beragam bentuk serta pola *al-isti'ārah* yang dihadirkan seorang pujangga/*al-mutakallim* dalam ungkapannya, maka semakin tinggi nilai kreatifitas dan kemampuan seninya (*tafannun*) pujangga tersebut. Lihat Muḥammad Barakāt Ḥamdī Abū 'Alī, *al-Balāghah al-'Arabīyah: fī Ḍū' wa-Manhaj Mutakāmil* (Ommān: Dār al-Bashīr, 1991), 44.

[205] 'Ali al-Jārim, Muṣṭafá Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah,* 123.

Dalam teks *naẓm* yang ditulis Syaikh Isma'il al-Minangkabawi banyak ditemukan pola *al-kināyah* (الكناية). Di antaranya seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

2

ثُمَّ بِجِبْرِيْلَ فَبِالْمَصْدُوْقِ * خَيْرِ الْوَرَى طُرّاً فَبِالصِّدِّيْقِ

Kemudian dengan perantara Jibrīl maka dengan *al-Maṣdūq* * sebaik-sebaik manusia dari mereka semua maka dengan *al-Ṣiddīq*[206]

Kata *al-maṣdūq* (الْمَصْدُوْقِ) dan *al-ṣiddīq* (الصِّدِّيْقِ) adalah *kināyah* dari nabi Muhammad saw dan Abū Bakar ra. Kedua kata ini sengaja digunakan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk menyebutkan sifat dari keduanya. Nabi Muhammad saw adalah manusia yang selalu dibenarkan, baik ucapan, sikap, perbuatan hingga diamnya sekalipun. Sedangkan Abū Bakar dikenal sebagai orang yang selalu membenarkan apapun yang datang dari nabi Muhammad saw. Bahkan, tidak jarang sebuah berita yang bagi semua orang tidak bisa dibenarkan dan diterima, maka Abū Bakar *al-Ṣiddīq* akan dengan terbuka mengatakan kebenarannya asalkan datang dari nabi Muhammad saw *al-maṣdūq.*

Lebih lanjut, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian menghadirkan *al-kināyah* dalam konteks membicarakan salah satu tokoh tarekat Naqshabandiyah bernama Syaikh 'Ali al-Farmadī. Pola *al-kināyah* tersebut sebagaimana terlihat dalam bait berikut.

5

فَبِأَبِيْ عَلِيْ ذَا الفَرْمَادِي * فَيُوْسُفَ الْهَمْدَانِيِّ غَوْثَ الْمَدَدِ

Maka dengan Abī 'Alī[207] ini orang al-Farmadī *
maka Yūsuf al-Hamdānī tolongnya begitu luas[208]

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyifati nama Syaikh Abū 'Alī dengan kata *dhā al-farmadī* (ذَا الفَرْمَادِيْ) "yang memiliki al-Farmad". Secara hakiki akan dengan mudah dipahami bahwa kata *al-Farmād* (الفَرْمَادِ) adalah *nisbah* Syaikh Abū 'Alī yang berasal dari Farmād sebuah kawasan di Khurasan Iran. Tetapi ketika kata *al-farmād* (الفَرْمَادِ) ini diawali dengan kata *dhā* (ذَا) yang berarti

[206] Naskah *Naẓm,* 1.
[207] Abu 'Alī al Faḍal bin Muḥammad al-Ṭūsi al-Farmadī
[208] Naskah *Naẓm,* 1.

memiliki, maka kata *al-farmādī* (الفَرْمَادِيْ) bisa dipahami dalam wujud *al-kināyah* (الكناية). Dimana, kata *al-farmadī* (الفَرْمَادِيْ) menurut sebagian ahli bahasa berasal dari kata *al-farmāt* (الفَرْمَات) bentuk jamak dari kata *al-farmat* (الفَرْمَة). Kata *al-farmāt* (الفَرْمَات) ini dalam dialek/*al-lughat* (اللغة) suku Huzayl digunakan untuk arti *al-mamlū' bi-al-mā'* (المملوء بالماء) "sesuatu yang dipenuhi oleh air", atau juga berarti *al-mamlū' bi al-nās* (المملوء بالناس) "dipenuhi oleh manusia".[209] Sehingga, dengan memberikan sifat Abu 'Ali dengan kata *dhā al-farmadī* (ذَا الفَرْمَادِيْ), sepertinya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ingin mengatakan sambil memuji Syaikh Abū 'Alī al-Farmadī sebagai orang yang dipenuhi oleh berkah yang dalam hal ini disimbolkan dengan air. Atau juga merupakan seorang yang mulia lagi alim yang dalam hal ini disimbolkan dengan banyaknya orang yang datang, berkumpul dan mengelilinginya untuk belajar kepadanya.[210]

Pola *al-kināyah* juga bisa dilihat dalam bait di bawah ini, ketika dia menggambarkan tentang keluarga dan sahabat nabi Muhammad saw. Gambarannya seperti pada dua bait berikut.

20

وَصَلِّ عَلَى الْمُخْتَارِ طَهَ مُسْلِمَا * وَآلِ وَصَحْبِهِ ثُمَّ سَائِرِ مَنْ تَلاَ

Dan ṣalawat olehmu atas yang dipilih yaitu *Ṭāhā* memeri salam *
dan segala keluarga dan segala sahabat kemudian segala mereka yang mengiringi[211]

282

إِنْ لاَ فَفِي ذَا غَايَةٌ لِلْمُكْتَفِى * فَاعْمَلْ بِهِ وَإِشْرِ طَهَ فَاقْتَفِ

Jika tiada ia maka pada *naẓm* ini kesudahan bagi yang memadakan*
maka amalkan olehmu dangan dia dan akan kelakuan *Ṭāhā* ikut olehmu[212]

Dalam dua bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebut nabi Muhammad saw dengan ungkapan *Ṭāhā* (طَهَ). Kata

[209] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 3404

[210] Dalam banyak literartur disebutkan bahwa imam al-Ghazālī pun pernah belajar dan berguru kepadanya. Lihat Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam and the Naqshabani Sufi Tradition* (ParkWay USA: Islamic Supreme Council of America (ISCA), 2004), 144. Hamid Dabashi, *The World of Persian Literari Humanism* (Harvard: Harvard College, 2012), 122.

[211] Naskah *al-Manhal,* 4.

[212] Naskah *al-Manhal*, 42.

ṭāhā (طَهَ) adalah kata yang digunakan untuk menyebut sebuah surat dalam al-Qur'ān yaitu surat yang ke-20 dalam urutan Muṣḥaf 'Uthmānī. Sementara, kata *ṭāhā* (طَهَ) ini juga seringkali digunakan untuk menyebutkan gelar nabi Muhammad saw. Penamaan ini berdasarkan hadis yang periwayatannya diterima dari Sa'īd bin Jubayr.[213]

Pemanggilan nabi Muhammad saw dengan sebutan *Ṭāhā* (طَهَ), menurut sebagian ulama, adalah untuk menunjukan makna keutamaan dan tingkat kesempurnaan kedudukannya sebagai ciptaan Tuhan. Kata *ṭāhā* (طَهَ) digunakan dengan maksud untuk menunjukan sifat dan kemuliaan nabi Muhammad saw yang sangat sempurna ibarat kesempurnaan cahaya yang dimiliki bulan saat purnama. Hal itu dikarenakan bahwa berdasarkan kalender Hijriyah (*al-qamarīyah*), bulan purnama tersebut muncul pada malam 14 setiap bulannya. Sementara itu, di masa silam masyarakat Arab menggunakan huruf abjad untuk mewakili angka dan hitungan. Hitungan tersebut diawali dari huruf *al-alif* (ا) yang mewakili angka 1 dan diakhiri huruf *al-ghayn* (غ) yang mewakili angka 1000. Adapun urutan huruf abjad untuk mewakili angka dan hitungan bagi masyarakat Arab masa lalu adalah seperti terlihat dalam tabel berikut:[214]

Tabel Abjad Arab

غ	ر	ق	ن	ك	ي	ط	ح	ز	و	ه	د	ج	ب	ا
1000	200	100	30	20	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1

Nabi Muhammad saw diberikan gelar *ṭāhā* (طَهَ), karena kata ini gabungan dari dua huruf yaitu *al-ṭā'* (ط) yang menunjukan angka 9

[213] Matan hadisnya adalah

عن سعيد بن جبير, عن ابن عباس, قال طه: يا رجل, وهكذا روي مجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير وعطاء.

Artinya: Dari Sa'id ibn Jubayr, dari Ibn 'Abbās, berkata Ṭāhā: "Wahai Laki-laki". Demikianlah yang diriwayatkan dari Mujahid, Ikrimah, Sa'id ibn Jubayr dan 'Aṭā'. Yang dimaksud dengan kata Ṭaha di sini adalah Rasulullah saw. Lihat Abu al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm Juz 5* (Riyāḍ: Dār Ṭaiyibah li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1999), 271.

[214] Lengkapnya sistem abjad Arab ini adalah sebagai berikut;

أ ب ج د هـ و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

Lihat dalam Mohamed Gad, *In Search of God: God, Relegious Scriptures & Proof of Devine Revelation* (USA: Universe Press, 2009), 130.

dan *al-hā´* (ه) yang menunjukan angka 5.[215] Kedua angka ini jika dijumlahkan akan menghasilkan bilangan 14 sebagi simbol angka sempurna, karena pada angka itulah munculnya cahaya purnama di malam hari. Begitulah *al-kināyah* dalam bait tersebut dalam konteks pujian terhadap nabi Muhammad saw. [216]

Disamping itu, dalam gubahan bait-bait puisi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terdapat pula *al-muḥassināt al-lafẓīyah* (المحسنات اللفظية) berupa *al-tawrīyah* (التورية),[217] seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

14

فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرَا * وَأَبْيَاتُهَا فِيْ بَحْرِهَا طَعْمُهَا حَلاَ

Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir dan hantarkan oleh kamu baginya isi kahwin*
dan bilangan *abyāt*nya di dalam lautannya itu rasanya manis[218]

Kata *abyāt* (أَبْيَاتُ) dalam bait di atas bisa dipahami dengan dua makna; "rumah" sebagai makna dekat atau "bait-bait sya'ir" sebagai makna jauh. Begitu juga kata *baḥr* (بَحْرِ) yang bisa dipahami dengan makna dekat yaitu "lautan" atau juga dipahami dalam makna jauh sebagai "*baḥr shi'ir*", yaitu kumpulan timbangan (*al-wazn*) bait-bait syair. Dalam konteks ini, kata *abyāt* (أَبْيَاتُ) yang dimaksud adalah makna jauhnya yaitu bait-bait syair yang ditulis Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Begitu juga dengan kata *baḥr* (بَحْرِ), bahwa yang dimaksud adalah makna jauhnya, yaitu "*baḥr shi'ir*" yang disusun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam gubahan bait-bait *naẓm*

[215] 'Aṭiyah Muhammad 'Aṭiyah, *Muqaddimah fi al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah al-Islāmīyah wa-Naẓmihā* (Oman: Dār Yafā al-'Ilmīyah li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2111), 236.

[216] Dalam banyak riwayat juga ditemukan bahwa masyarakat Madinah menyebut nabi Muhammad saw. dengan bulan purnama (*al-Badr*) pada saat mereka menyambut kedatangan beliau pertama kalinya ke Madinah pada peristiwa Hijrah. Lihat Anīs Manṣūr, *Ṭala'a al-Badr 'Alaynā* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1984), 145.

[217] *Al-tawriyah* adalah menyebutkan satu kata tetapi memiliki dua makna; yaitu makna dekat dan makna itu bukan makna yang dimaksud dan makna jauh dan itulah makna yang dimaksud. Lihat 'Ali al-Jārim, Muṣṭafá Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah,* 276-277. Lihat juga Badr al-Dīn ibn Mālik, *al-Miṣbāḥ fi al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badī'* (al-Qāhirah: Maktabat al-Ādāb wa-Maṭba'uhā bi-al-Jamāmīz, 1989), 260.

[218] Naskah *al-Manhal,* 3.

tarekatnya pada kitab ini dan bukan makna dekatnya yaitu "lautan" seperti populernya kata ini dalam ungkapan dan pemakaianya.

Al-tawrīyah (التورية) juga dihadirkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam teks *naẓm,* dalam konteks pujian terhadap nabi Muhammad saw, seperti bisa dilihat dalam bait berikut.

41

ثُمَّ الصَّلاةُ والسَّلامُ أَبدَا * عَلَى النَّبِيِّ الْهَاشِمِيِّ أحمداَ

Kemudian salawat dan salam selamanya *
atas Nabi dari banī Hāshimī yang bernama Aḥmad[219]

Dalam bait di atas nabi Muhammad diberi sifat dengan *al-Hāshimī* (الْهاشِمِيّ) yang bisa diartikan dengan dua makna. Makna dekat adalah orang yang memutuskan atau memotong, dan makna jauh yaitu bani Hāshim kakek buyut nabi Muhammad saw.[220] Kata *al-Nabī* (النَّبِيّ), diberi sifat dengan *al-hāshimī* (الْهاشِمِيّ) karena beliaulah yang berhasil memotong, memecahkan atau menghancurkan kemusyrikan dan kegelapan akidah manusia. Sedangkan sifat *al-hāshimī* (الْهاشِمِيّ) diberikan kepada beliau karena memang baliau berasal dari bani Hāshim. Sama halnya penyebutan nabi Muhammad saw dengan kata *aḥmadā* (أحمداَ) yang juga boleh dipahami dengan dua makna. Makna dekatnya adalah "yang terpuji", sedangkan makna jauhnya adalah "nabi Muhammad saw".[221] Dalam konteks ini, bahwa kedua kata tersebut yaitu kata *al-hāshimī* (الْهاشِمِيّ) dan kata *aḥmada* (أحمداَ) sama-sama makna jauhlah yang dimaksudkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yaitu, Muhammad yang berasal dari bani Hāshim.

---

[219] Naskah *Naẓm*, 3.

[220] Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Maṣrī, *Lisān al-'Arab,* 4668.

[221] Penamaan tersebut seperti terdapat dalam al-Qur'ān surat al-Ṣaff [61]:6

وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين

Artinya: Dan (ingatlah) ketika Isa Putra Maryam berkata: "Hai Bani Israel, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab (yang turun) sebelumku, yaitu Taurat dan memberi kabar gembira dengan (datangnya) seorang Rasul yang akan datang sesudahku, yang namanya Ahmad (Muhammad)" Maka tatkala rasul itu datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, mereka berkata: "Ini adalah sihir yang nyata".

C. Pola Ritme dan Rima (*al-Wazn wa-al-Qāfiyah*).

Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya, bahwa ritme adalah penggalan panjang pendek atau tinggi rendahnya suara secara teratur yang disebut dengan *taf'īlāt al-shi'r al-'arabī* (تفعيلات الشعر العربي). Semantara rima adalah kesamaan bunyi pada huruf terakhir dari bait-bait yang disusun oleh seorang penyair. Dalam bagian ini akan diberikan gambaran tentang kedua aspek tersebut; gaya ritme dan rima dalam kedua teks puisi karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini.

1. Ritme (*al-Wazn*) Teks *al-Manhal* dan *Naẓm*

Adapun gaya ritme yang akan penulis hadirkan dalam pembahasan ini hanyalah dari bait awal saja dari kedua teks tersebut. Pemilihan bait ini sebagai contoh didasarkan pada asumsi bahwa keduanya cukup mewakili pola ritme (*al-wazn*) pada bait-bait sesudahnya dalam kedua teks tersebut. Namun demikian, khusus teks *al-Manhal,* penulis juga mencoba menghadirkan pola ritme (*al-wazn*) pada bait yang berada di bagian tengah *al-qaṣīdah.* Hal itu dikarenakan memang pola bait-bait puisi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bagian ini memiliki perbedaan dalam bentuk rimanya (*al-qāfiyah*) dengan bait-bait yang sebelumnya. Dengan menghadirkan pola ritme bait pada bagian ini akan tergambar keunikan dari bentuk ritme (*al-wazn*) dari keseluruhan ritme dari bait-bait puisi dalam teks *al-Manhal* tersebut. Berikut beberapa bait awal dari teks *naẓm*.[222]

1

نَسْئَلُكَ اللَّهُمَّ يَا اللهُ	* بِسِرِّ سِرِّ الذَّاتِ يَاغَوْثَاهُ
نَسْئَلُكَلْ | لاهُمْمَ يَا | اَلْلاَهُوْ	* بِسِرْرِ سِرْ | رِذْذَاتِ يَا | غَوْثَاهُوْ
٠\\\٠\ | ٠\٠\٠\ | ٠\\٠\	٠\\٠\\ | ٠\\٠\٠\ | ٠\٠\٠\
مُفْتَعِلُنْ | مُسْتَفْعِلُنْ | مَفْعُوْلُنْ	مَفَاعِلُنْ | مُسْتَفْعِلُنْ | مَفْعُوْلُنْ
المطوية | السالمة | المقطوعة	المخبونة | السالمة | المقطوعة

[222] Lihat teks *Naẓm,* 1.

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi membuat bait dengan menggunakan *baḥr al-rajaz* (بحرالرجز) dengan bait *al-tām* (التام) yang terdiri dari enam *taf'īlah*. Bait ini menggunakan *al-'arūḍ* dengan ketukan ritme *al-maqṭū'ah* (العروض المقطوعة), pada *taf'īlah* terakhir dari *al-shtar al-awwal* (الشطر الأول), yaitu dengan memotong *mustaf'ilun* (مُسْتَفْعِلُنْ) menjadi *maf'ūlun* (مَفْعُوْلُنْ). Hal yang sama, juga terjadi pada *al-ḍarb* (الضرب) atau *taf'īlah* terakhir dari *al-shatr al-thānī* (الشطر الثاني) yang juga menggunakan *al-ḍarb al-maqṭū'* (الضرب المقطوع), yaitu *maf'ūlun* (مَفْعُوْلُنْ). Namun, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memulai *taf'īlah* pertama dari kedua *al-shatr* pada bait ini dengan pola berbeda. Di mana, pada *al-shatar al-awwal* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan *taf'īlah al-maṭwīyah* (المطوية) dan *taf'īlah al-makhbūnah* (المخبونة). Inilah pola *al-baḥr* yang tidak lazim dalam kesusasteraan Arab semenjak masa silam, karena kebiasaan para pujangga Arab, justru menggunakan *taf'īlah al-sālimah* (السالمة) yaitu *mustaf'ilun* (مُسْتَفْعِلُنْ) di awal setiap *taf'īlah,* jika seorang penyair memilih *baḥr al-rajaz* dengan menggunakan *al-ziḥāf* di dalam baitnya.[223]

Sedikit berbeda dengan gaya bahar di atas, dalam bait berikutnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengubah pola *baḥr al-rajaz* sedikit berbeda dengan sebelumnya. Seperti terlihat dalam bait di bawah ini.[224]

2

ثُمَّ بِجِبْرِيْلَ فَبِالْمَصْدُوْقِ * خَيْرِ الْوَرَى طُرّاً فَبِالصِّدِّيْقِ

ثُمْ مَ بِجِبْ | رِيْلَ فَبِلْ| مَصْدُوْقِيْ * خَيْرِلْ وَرَى| طُرْرَنْ فَبِصْ| صِدْدِيْقِي

٠\١٠\١ | ٠\\١٠\١ | ٠\\١٠\١ ٠\١٠\١ | ٠\\\١٠\١

مُفْتَعِلُنْ | مُفْتَعِلُنْ | مَفْعُوْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ | مُسْتَفْعِلُنْ | مَفْعُوْلُنْ

المطوية | المطوية | المقطوعة السالمة | السالمة | المقطوعة

[223] Sa'ad ibn 'Abd al-'Azīz Maṣlūḥ &'Abd al-Laṭīf ibn Muḥammad al-Khaṭīb, *al-Qawā'id al-'Arūḍīyah wa-Aḥkām al-Qāfiyah al-'Arabīyah* (al-Kuwayt: Maktabat Ahl al-Athar, 2004), 62.

[224] Lihat teks *Naẓm* bait 2, 1

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi masih menggunakan *baḥr al-rajaz al- al-tām* (الرجز التام). Dan dalam kasus yang sama, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi masih mempertahankan pola irama dan ritme sebelumnya dengan lebih memilih menggunakan *al-'arūḍ* (العروض) dan *al-ḍarb* (الضرب) yang sama yaitu *al-maqṭū'ah* (المقطوعة). Tetapi, dalam dua *taf'īlah* awal, antara *al-shatr al-awwal* (الشطر الأول) dia cenderung memilih irama yang berbeda. Jika pada *al-shatr al-awwal* (الشطر الأول) Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memilih *taf'īlah al-maṭwīyah* (المطوية),[225] maka pada dua *taf'īlah* dalam *al-shatr al-thānī* (الشطر الثاني) Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih memilih menggunakan *taf'īlah al-sālimah* (السالمة).

Dari kedua bait yang dikemukan dalam teks *naẓm* ini, terlihat bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih memilih menggunakan *al-baḥr* yang cenderung lebih sulit yaitu *baḥr al-rajaz al-tām* (الرجز التام) dengan lebih menekankan kepada kesamaan irama antara *al-'arūḍ* dan *al-ḍarb.* Padahal, dalam tradisi puisi Arab, justru para pujangga lebih memilih kesamaan antara *taf'īlah*nya dan perbedaan dalam *al-'arūḍ* dan *al-ḍarb*nya, bukan sebaliknya.[226] Pola puisi yang menekankan kesamaan *al-rawī* (الروي) ini dalam sejarah kesusasteraan Arab dianggap sebagai sebuah bentuk pembaharuan rima puisi, sekalipun ibn Malik telah melakukannya dalam kitab *Matn Alfiyah* dan diikuti beberapa pujangga setelahnya.*[227]*

Sementara itu, dalam teks *al-Manhal* bisa dilihat bagaimana pilihan ritme (*al-wazn*) yang digunakan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, seperti dalam beberapa bait berikut.[228]

[225] Walaupun dalam aturan ilmu *al-'arūḍ* disebutkan bahwa kebolehan/*al-jawāzāt* (الجوازات) penggunaan *taf'īlah al-maṭwīyah* dalam *baḥr al-rajaz* dianggap kebolehan yang tidak baik, bahkan mendekati jelek (*al-qabīḥ*). Lihat Muḥammad 'Alī al-Hāshimī, *al-'Arūḍ al-Wāḍiḥah wa-'Ilm al-Qāfiyah* (Dimashq: Dār al-Qalam, 1991), 53.

[226] Bukti ini telah dikemukan dalam banyak kitab ilmu *al-'Arūḍ* dan *al-Qāfiyah*. Lihat lebih lanjut beberapa contoh penggalan puisi Arab dalam al-Kaṭīb al-Tabrizī, *Kitāb al-Kāfī fi al-Arūḍ wa-al-Qawāfī* (al-Qāhirah: Maktabah al-Khanajī, 1994), 23-24. Lihat juga dalam Muhammad Ṣādiq Muhammad, *al-Awzān al-Shi'rīyah: Al-'Arūḍ wa-al-Qāfiyah* (Beirut: Maktabah Dār al-'Ulūm al-Qur'ān, 2011), 189-190.

[227] Maḥbūb Mūsā, *al-Mīzān 'Ilm al-'Arūḍ Kama Lam Yu'raḍ min Qabl* (al-Qāhirah: Maktabah Madbūlī, 1997), 161.

[228] Lihat teks *al-Manhal* bait ke-2, 1.

2

فَمِنْ بَعْدِهِ تُلْقَى إِلَيْهِ مُعَيِّنَا * لِمَوْرِدِ ذَاكَ الْفَيْضِ مِنْهُ تخيلا

فَمِنْ بَعْ | دِهِيْ تُلْ| قِيْ إِلَيْهِي | مُعَيِّنَا * لِمَوْرِدِ | ذاكَلْ فَيْ| ضِ مِنْهُو | تَخَيَّلا

٠١٠١١ |٠١٠١١ |٠١٠١.١ |٠١٠١١ ١١٠١١ |٠١٠١٠١ |٠١٠١١ |٠١١٠١١

فَعُوْلُنْ | فَعُوْلُنْ | فَاعِلَاْتُنْ | مَفَاعِلُنْ مَفَاعِلُ | مَفْعُوْلُنْ | فَعُوْلُنْ | مَفَاعِلُنْ

السالمة | المقبوضة | ؟ | المقبوضة المكفوفة| ؟ | السالمة | المقبوضة

Pada teks *naẓm* ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait tersebut masih menggunakan *al-baḥr al-ṭawīl* (البحر الطويل) dengan pola pilihan kesamaan antara *taf'īlah* pada *al-arūḍ* dan *al-ḍarb* yaitu *al-maqbūḍah* (المقبوضة). Namun, dalam bait ini ternyata Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencampurkan ke dalamnya satu ketukan yang hanya bisa digunakan dalam *baḥr al-ramal* (بحر الرمل) yaitu pada ketukan *fā'ilātun* (فَاْعِلَاْتُنْ).[229] Di samping itu, dalam ritme bait di atas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga masih memasukan satu *al-ziḥāf* yang hanya bisa digunakan dalam *al-baḥr al-mujtath* (البحر المجتث) yaitu pada ketukan *maf'ūlun* (مَفْعُوْلُنْ). Pada saat bersamaan dalam bait tersebut, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kembali menghadirkan satu *al-zihāf* yang dianggap jelek oleh al-Khalīl pendiri ilmu *al-'arūḍ* sendiri, yaitu *al-zihāf al-makfūfah* pada ketukan *mafā'lu* (مَفَاْعِلُ). Pola ritme seperti ini merupakan sebuah pilihan yang tidak lazim dalam ketukan irama (*al-wazn*) puisi Arab konvensional, bahkan cenderung dianggap sebagai pola yang buruk dan tidak disukai para pujangga Arab dahulu dalam membuat gubahan bait-bait puisi mereka.[230]

Sementara itu, dalam bait lain pada naskah *al-Manhal* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan pola ritme yang justru terlihat berbeda dari bait-bait sebelumnya. Hal itu seperti terlihat dalam bait berikut.

[229] Maḥmūd Muṣṭafá, *Ahdā al-Sabīl Ilá 'Ilmay al-Khalīl,* 69.
[230] Lihat lebih lanjut Maḥmūd Muṣṭafá, *Ahdā al-Sabīl Ilá 'Ilmay al-Khalīl,* 40.

265

لَمْ يَقْدِرِ اكْتِسَابَ فَيْضِ الْوَاهِبِ * إِلاَّ بِوَاسِطٍ لَهُ مُنَاسِبِ

لَمْ يَقْدِرِكْ | تِسَابَ فَيْ | ضِلْوَاهِبِيْ إِلْلاَ بِوَا | سِطِنْ لَهُوْ | مُنَاسِبِيْ

٠\\٠\\ | ٠\\٠\\ | ٠\\٠\٠١ ٠\\٠\٠١ | ٠\\٠\\ | ٠\\٠\٠١

مُسْتَفْعِلُنْ | مَفَاْعِلُنْ | مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ | مَفَاعِلُنْ | مَفَاعِلُنْ

السالمة | المخبونة | السالمة السالمة | المخبونة | المخبونة

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memilih *baḥr al-rajaz al-tām* (بحر الرجز التام) dengan gaya memunculkan perbedaan *taf'ilah* pada *al-arūḍ* dan *al-ḍarb*. Di mana dalam *taf'ilah al-arūḍ*nya dia menggunakan *taf'ilah al-sālimah* (السالمة) yaitu *mustaf'ilun* (مُسْتَفْعِلُنْ), sementara dalam *taf'ilah ḍarb*nya dia menggunakan *taf'ilah* dengan pilihan *al-ziḥāf al-makhbūnah* (المخبونة), yaitu pada ketukan *mufā'ilun* (مَفَاعِلُنْ). Dalam kasus ini terlihat, bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ternyata juga tidak konsisten dalam menyamakan antara *taf'ilah al-arūḍ* dan *al-ḍarb* yang mana hal itu dilakukan pada beberapa bait sebelumnya. Namun demikian, ritme bait yang dibuat dengan pola seperti ini oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam teks *al-Manhal,* kebanyakan adalah bait-bait dalam bagian *al-qaṣīdah* yang tidak tersusun dari "*al-qāfiyah* standar"*.* Di mana hal serupa juga dilakukannya pada gubahan-gubahan puisi dalam teks *naẓm*.

Pada bait berikutnya terlihat kesamaan dalam pola ritme dengan bait di atas, seperti bait di bawah ini.

266

فَإِنْ بَلَغْتَهُ وَصَحَّ الْعَمَلُ * فَعِنْدَهُ التَّأْثِيْرُ قَطْعًا يَحْصُلُ

فَإِنْ بَلَغْ | تَهُوْوَصَحْ | حَلْعَمَلوْ فَعِنْدَهُتْ | تَأْثِيْرُقَطْ | عَنْ يَحْصُلُوْ

٠\\٠\\ | ٠\\٠\\ | ٠\\٠١\ ٠\\٠\\ | ٠\\٠١٠١ | ٠\\٠\\

مَفَاْعِلُنْ | مَفَاْعِلُنْ | مُفْتَعِلُنْ مَفَاْعِلُنْ | مُسْتَفْعِلُنْ | مُسْتَفْعِلُنْ

المخبونة | المخبونة | المطوية المخبونة | السالمة | السالمة

Sama seperti bait sebelumnya, di mana pada bait ini terlihat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi masih mempertahankan penggunaan *baḥr al-rajaz al-tām* (بحر الرجز التام) dengan gaya memunculkan perbedaan *taf'īlah* pada *al-arūḍ* dan *al-ḍarb*. Namun, sedikit berbeda dengan bait sebelumnya, di mana dalam *taf'īlah al-arūḍ*nya dia menggunakan *taf'īlah* dengan pilihan *al-ziḥāf al-maṭwīyah* (المطوية) yaitu pada ketukan *mufta'ilun* (مفتعلن), sedangkan dalam *taf'ilah ḍarb*nya dia menggunakan *taf'īlah* dengan pilihan *al-sālimah* (السالمة) yaitu *mustaf'ilun* (مُسْتَفْعِلُنْ). Sementara dominasi ketukan ritme yang digunakan adalah *taf'īlah* dengan *al-ziḥāf al-makhbūnah* (المخبونة), yaitu pada ketukan *mafā'ilun* (مَفَاعِلُنْ).

Inilah di antara beberapa keistimewaan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam membuat gubahan bait puisinya. Di mana terdapat kecenderungan bahwa ketika ritme (*al-wazn*) puisinya bersifat normatif, maka dia cenderung kreatif dalam rima (*al-qāfiyah*). Namun, ketika rima (*al-qāfiyah*) dalam puisinya normatif, maka dia cenderung kreatif dalam ritme (*al-wazn*). Bahkan, terkadang dalam beberapa kesempatan dia juga berupaya memunculkan pola ritme yang secara normatif tidak lazim dan tidak biasa dimunculkan oleh para pujangga Arab sendiri. Agaknya hal ini memberikan bukti dan petunjuk akan kepiawaian Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam membuat gubahan bait yang indah, di samping kreatifitas yang tinggi dalam menyusun irama, sehingga menghasilkan sesuatu yang bukan hanya indah, tetapi juga penuh kreasi.

Hal unik yang dilakukan oleh Syaikh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi adalah dengan menyebutkan bait-bait pusinya ini dengan *al-arjūzah* (الأرجوزة) sebagai bentuk plural/*al-jam'* (الجمع) dari *al-rajaz* (الرجز). Hal itu seperti terlihat dalam salah satu baitnya.

283

قَدْ تَمَّ نَظْمُ هَذِهِ الْأَرْجُوْزَةْ * أَبْيَاتُهَا فِي عِلْمِهِ اِسْتَقَرَّتْ

Sungguhnyha telah sempurna menaẓmkan akan *arjūzah* ini * bait-baitnya pada ilmunya telah tetap[231]

Penamaan bait-baitnya dengan istilah *al-arjūzah* (الأرجوزة) ini agaknya dikarenakan bahwa sebagian besar dari bait-baitnya adalah dibuat dalam gubahan *baḥr al-rajaz*. Pola gubahan ini paling gampang

[231] Naskah *al-Manhal,* 42.

terlihat terutama dalam bait-bait yang berada dalam bentuk *bayt al-muqaffá,* seperti pada contoh bait di atas. Namun demikian, penyebutan bait-bait puisi ini dengan istilah *al-arjūzah* terasa agak sedikit janggal dan aneh. Dalam aturan ilmu *al-'arūḍ* bahwa yang bisa dinamakan bait *al-arjūzah* adalah jika gubahan bait-bait tersebut disusun dalam format *al-mashṭūrah* (المشطورة). Maksudnya adalah jika bait-bait tersebut dibuang satu *al-msihrā*' (setengah bait) dan yang tersisa hanyalah setengah baitnya saja.[232] Sementara, dalam konteks ini Syaikh Isma'il al-Minangkabawi masih tetap menggunakan bait *al-tām* (التام), yaitu bait yang komplit dan lengkap dua *mishra*'nya dengan enam ketukan (*taf'ilah*) dalam setiap baitnya. Sehingga, agak kurang tetap dari sudut pandang normatif ilmu *al-'arūḍ* jika bait-bait ini kemudian disebut *al-arjūzah.*[233]

2. Rima (*al-Qāfiyah*) Teks *al-Manhal dan Naẓm.*

Dalam konteks puisi (*naẓm*) sufistik karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini, ada beberapa hal yang menarik diperhatikan. Pertama, terkait teks *al-Manhal* dimana teks puisi ini terdiri dari 307 bait. Dari 307 gubhan bait tersebut, di mana bait pertama hingga bait 201, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan rima/*al-qāfiyah* yang sangat normatif dengan memilih *al-rawī al-lāmī* (الروي اللامي). Sementara 106 bait sisanya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak lagi menggunakan rima/*al-qāfiyah* standar yang bersifat normatif, akan tetapi lebih memilih menggunakan kesamaan bunyi antara huruf tarakhir pada penghujung penggalan bait pertama (*al-arūḍ*) dengan huruf terakhir pada penghujung huruf penggalan bait kedua (*al-ḍarb*). Hal itu seperti terlihat dalam teks *al-Manhal* berikut ini.

---

[232] Pola dan bentuk bait *al-mashṭūrah* tersebut seperti dalam bait berikut:

مآ هَاجَ أَحْزاناً وشجْوً قَدْ شَجَا
مآ هَاجَ أَحٌ| زَانَنْ وَشَجْ | وَنْقَدْشَجَا
مُسْتَفْعِلُنْ | مُسْتَفْعِلُنْ | مُسْتَفْعِلُنْ

Lihat Muḥammad Hammāsah 'Abd al-Laṭīf, *al-Binā' al-'Arūḍī li-al-Qaṣīdah al-'Arabīyah* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1999), 64-65.

[233] Dalam konteks ini menarik apa yang dikatakan sebagian ahli terkait orisinalitas sebuah karya seperti yang dikatakan David Campbell bahwa orisinalitas adalah kemampuan seseorang untuk menelorkan ide, gagasan, pemecahan, cara kerja yang tidak lazim (meski tidak selalu baik) yang jarang bahkan mengejutkan. Lihat David Campbell, *Take the Road to Creativity and Get off Your Dead End* (Greensboro North Carolina: Center for Creative Leadership, 1985) yang diterjemahkan oleh A.M. Mangun Hardjana, *Mengembangkan Kreativitas* (Yogyakarta: Kanisius, 1986), 30-31.

1

وَأَيُّ مَقَامٍ كُنْتَ تُلْقِيْ فُيُوْضَهُ * فَلَا بُدَّ مِنْ صِبْغٍ لِذَاتِكَ أَوَّلاَ

Dan mana *maqām* yang ada engkau menjatuhkan akan segala *fayḍ*nya*
itu maka tidapat tiada daripada bahwa engkau celup bagi zatmu itu mula-mula

2

فَمِنْ بَعْدِهِ تُلْقِيْ إِلَيْهِ مُعَيِّنَا * لِمَوْرِدِ ذَاكَ الْفَيْضِ مِنْهُ تَخَيُّلاَ

Maka kemudian daripadanya itu engkau jatuhkanlah kepadanya padahalnya menentukan*
bagi Allah masuk *fayḍ* itu daripadanya di*takhaīyul*kan

3

وَإِنْ غَائِبٌ تَقْصُدُ إِلَيْهِ تَوَجُّهَا * فَصُوْرَتُهُ أَحْضِرْ واخْذُلْ لَهُ الذُّلاَّ

Dan jika ghaib ia niscaya engkau senghaja padanya dan kepada *tawajjuh* *
maka rupanya hadirkan olehmu dan hidupkan olehmu baginya itu akan cita-cita

98

وَفِيْ جَانِبِ الْإِثْبَاتِ يُثْبِتُ ذَاتَهُ * مُلاَحِظَ مَوْجُوْدِيَّةِ الذَّاتِ مُجْلِلاَ

Dan pada pihak *ithbāt* itu meng *ithbāt* kan itu ia akan zat Allah *ta'ālá** padahalnya ingat akan *maujudiyah* Zat Allah jua padahalanya membesarkan dia

99

وَفِيْ كُلِّ ذِكْرٍ بَعْدَ مَرَّاتٍ انْشَئِيْ * يَقُوْلُ بِذُلٍّ وَانْكِسَارٍ تَكَمّلاَ

Dan pada tiap-tiap ia zikir itu kemudiannya daripada beberapa kali kembalilah ia *
mengata dangan hina dan *inkisār* yang sempurna keduanya

100

إِلَهِيْ أَنْتَ الْقَصْدُ لِيْ ثُمَّ مَطْلَبِيْ * رِضَاكَ بِعِرْفَانٍ وَحُبٍّ فَأَفْضِلاَ

Hai Tuhan-ku Engkau jualah sangajoku kemudian maka tuntutku*
ialah *riḍā*-Mu jua dangan *'irfān* dan kasih maka akanku karuniai oleh-Mu

199

فَحِيْنَئِذٍ مِنْ مَنْهَجِ الْوَصْفِ تَهْتَدِيْ * لِمَوْصُوْفِهِ فِيْ ذَا الْحُضُوْرِ مُضَلَّلاَ

Maka pada ketika itu daripada jalan sifat itu beroleh pertunjuklah engkau*
bagi *mauṣūf*nya pada *huḍūr* ini disesatkan ia

200

هُنَالِكَ تَفْنِيْ عَنْ حُضُوْرِكَ ثَابِتًا * بِوَصْفِ حُضُوْرِ الْحَقِّ نُوْرًا مُكَمَّلاَ

Dan disanalah itu fanalah engkau daripada *huḍūr*mu lagi *thābit**
dangan sifat *huḍūr* akan Ḥaq *ta'ālá* itu nur yang sempurna

201

بِهَا الْقَلْبُ فَلْيَضْرِبْ لِيَظْهَرَ حَرُّهَا * وَتَأْثِيْرُهَا فِيْ كُلِّ عَضْوٍّ تَكَمَّلاَ

Dangan dia itu akan hati maka hendaklah dipalukannya akan dia supaya zahir hangatnya*
dan *ta'thīr*nya pada tiap-tiap anggota sempurna ia

Pada bait-bait di atas, terlihat bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memilih penggunaan *al-rawī al-lāmī* (الرويّ اللامي) sebagai penutup bait-baitnya. Hal itu terlihat pada pilihan kata pada akhir setiap bait yang diakhiri dengan huruf *al-lām,* seperti *awwalā* (أَوَّلاَ), *takhayyulā* (تَخَيُّلاَ), *al-dhullā* (الذُّلاَّ), *mujlilā* (مُجْلِلاَ), *takammalā* (تَكَمّلاِ), *fa-afḍilā* (فَأَفْضِلاَ) dan seterusnya. Akan tetapi, dalam konteks ini uniknya adalah terlihat kecenderungan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi untuk tidak menggunakan *al-rawī al-muṭlaq* (الروي المطلق), dan lebih memilih *al-rawī al-muqayyad* (الروي المقيد).[234] Di mana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih cenderung menutup *al-rawī* melalui penambahan huruf *al-madd* (المد)*[235]* dalam hal ini huruf *alif* seperti terlihat pada penghujung kata *awwalā* (أَوَّلاَ), *takhayyulā* (تَخَيُّلاَ), *al-dhulā* (الذُّلاَّ) dan seterusnya. Pemilihan *al-rawī al-lāmī* menurut dugaan dan hemat penulis kemungkinan dilatarbelakangi oleh faktor kemudahan dan keringan huruf tersebut. Seperti diketahui bahwa huruf *al-lām* dalam tradisi lisan Arab disebut sebagai huruf *al-istifālīyah* (الاستفالية), yaitu huruf yang karakternya mudah dan gampang diucapkan.[236] Selain itu, pemilihan *al-rawī al-lāmī* dimungkinkan juga ada kaitannya dengan akhir nama pengarang

[234] Yang dimaksud *al-rawī al-muṭlaq* adalah jika huruf terakhirnya *berharkat*. Sedangkan yang dimaksud *al-rawī al-muqayyad* adalah jika huruf terakhirnya *sukūn* atau mati dan biasanya adalah huruf *al-madd* (panjang). Lihat Maḥmūd Muṣṭafá, *Ahdā Sabīl Ilá 'Ilmay al-Khalīl,* 114.

[235] Huruf *al-madd* adalah huruf yang keberadaannya dalam kata menjadikan kata tersebut harus dibaca dengan memanjangkan suara. Adapun huruf *al-madd* tersebut adalah *al-alif* (ا)*, al-yā'* (ي) dan *al-wāw* (و)*.*

[236] Ṣubḥ al-Ṣāliḥ, *Dirāsat fī Fiqh al-Lughah* (Beirut: al-Maktabah al-Hilālīyah, 1962), 857.

sendiri, yaitu Isma'il (إسماعيل) yang juga ditutup dengan huruf *al-lām* (ل). Selain itu, penambahan huruf *al-alif* (ا) pada setiap akhir *al-rawī* diduga juga memiliki keterkaitan dengan simbol tauhid yang bertujuan menepis anggapan orang-orang yang menuduh ajarannya sebagai bentuk kemusyrikan. Huruf *al-alif* (ا) bisa dipahami sebagai simbol Tuhan yang tunggal, berdiri sendiri dan tidak bergantung pada yang lain sebagaimana bentuk, sifat dan karakter huruf *al-alif* itu sendiri (ا). Huruf *al-alif* juga bisa dipahami sebagai simbol awal atau permulaan sesuatu. Begitu juga huruf *al-alif* bisa dipahami sebagai simbol kelurusan jalan tarekat yang diajarkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.

Fenomena lain yang cukup unik dalam konteks ini adalah bahwa dalam bait yang mayoritas dengan pilihan *al-rawī al-lāmī* ini, ternyata Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menyelipkan beberapa bait dengan *al-rawī al-mīmī* yang berada di antara *al-rawī al-lāmī* tersebut. Fenomena *al-qāfiyah* seperti ini tentu saja dalam tradisi puisi Arab konvensional sesuatu yang tidak pernah terjadi, dimana terdapat *al-rawī* lain di dalam *al-rawī* yang dominan. Hal itu sebagaimana terlihat dalam kutipan teks *al-Manhal* berikut.

13

بَيَوْمِ ثُلُوْثٍ أَطْيَبُ الْعَيْدِ فِيْ رِيَوْ * بِبَيْتِ سُلُوْكٍ نَظْمُهَا قَدْ تَكَمَّلاَ

Pada hari Selasa sebaik-baik hari ia fitrah di dalam negeri Riau *
di dalam rumah *sulūk naẓm*nya sungguhnya telah sempurna ia[237]

14

فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرَا * وَأَبْيَاتُهَا فِيْ بَحْرِهَا طَعْمُهَا حَلاَ

Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir dan hantarkan oleh kamu baginya isi kahwin*
dan bilangan *abyāt*nya di dalam lautannya itu rasanya manis

15

حَسِّنْ ثِيَابَكَ مَا اسْتَطَعْتَ فَإِنَّهَا * زَيْنُ الرِّجَالِ بِهَا وَيُعَزُّ وَيُكْرَمُ

Baikkan olehmu akan pakaianmu berapa kuasamu *
maka bahwasanya ianya ialah perhiasan segala laki-laki dengan dialah dia dimuliakan dan dihormati

[237] Naskah *al-Manhal*, 2.

16

وَدَعِ التَّوَاضُعَ فِيْ الثِّيَابِ تَخَشُّنَا * فَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّ وَمَا تَكْتُمُ

Dan tinggalkanlah olehmu tawāḍu' akan pada pakaian berbuat kasar-kasar * maka Allah *ta'ālá* mengetahui akan barang yang engkau rahasiakan dan engkau sembunikan itu

17

فَرَثَاثُ ثَوْبِكَ لَا يَزِيْدُكَ رِفْعَةً * عِنْدَ الْإِلَهِ وَأَنْتَ عَبْدٌ مُجْرِمُ

Maka berburuk-buruk pakaianmu itu tiada menambahi akan ketinggian * pada Tuhan mu padahalnya engkau itu hamba yang berdosa[238]

18

وَجَدِيْدُ ثَوْبِكَ لَا يَضُرُّكَ بَعْدَ أَنْ * تَخْشَى الْإِلَهَ وَتَتَّقِي مَا يَحْرُمُ

Dan baharu-baharu pakaianmu itu tiadalah muḍarat akan dikau kemudian daripada bahwa *
takut akan Tuhan dan engkau jauhi apa-apa yang haram bagimu

19

لَكَ الْحَمْدُ يَا ذَا الْفَيْضِ وَالْفَضْلِ وَالْأَوْلَا * وَيَاوَاهِبَ الْأَمَالِ يَا مَنْ تَفَضَّلاَ

Bagi-Mu jualah puji pujian hai yang mempunyai *fayḍ* dan karunia dan nikmat*
dan hai Tuhan yang menyampaikan segala angan-angan hai Tuhan yang memeri karunia

20

وَصَلِّ عَلَى الْمُخْتَارِ طَهَ مُسْلِمَا * وَآلِ وَصَحْبِهِ ثُمَّ سَائِرِ مَنْ تَلاَ

Dan shalawat olehmu atas yang dipilih yaitu *Ṭaha* memeri salam *
dan segala keluarga dan segala sahabat kemudian segala mereka yang mengiringi[239]

Pada bait-bait di atas, terlihat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyelipkan beberapa bait dengan *al-rawī* yang berbeda di antara bait-bait dengan *al-rawī* yang dengannya dinamakan *al-qāṣīdah*, dalam hal ini adalah *al-rawī al-lāmī*. Bait-bait berbeda yang dimaksud adalah ketika diselipkannya beberapa bait dengan *al-rawī al-mīmī* di antara bait dengan *al-rawī al-lāmī,* seperti terlihat pada bait-bait di atas yaitu pada bait yang diakhiri dengan kata *yukramu* (يُكْرَمُ),

[238] Naskah *al-Manhal*, 3.
[239] Naskah *al-Manhal*, 4.

tuktamu (تَكْتُمُ), *mujrimu* (مُجْرِمُ), dan *yuḥramu* (يَحْرُمُ). Walaupun kemunculannya tidak lebih dari empat bait saja dari ratusan bait yang ada, namun keberadaan pola *al-rawī* seperti ini dirasakan cukup asing dalam gubahan bait-bait puisi Arab konvensional.[240]

Berikutnya, dalam bait 202 hingga bait terakhir dari teks *al-Manhal* ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak lagi mengutamakan dan mementingkan kesesuaian bunyi huruf akhir bait atau kesamaan pola rima/*al-qāfiyah* pada tiap baitnya. Akan tetapi, dia lebih memilih kesamaan bunyi pada huruf terakhir dalam penggalan pertama (*al-shatr al-awwal*) dengan huruf terakhir penggalan kedua (*al-shatr al-thānī*) dari sebuah bait puisinya. Gambarannya seperti terlihat dalam bait berikut.

202

اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ بِذِكْرِهِ * أَنَالَ عَبْدَهُ عَظِيَمَ بِسِرِّهِ

Segala puji bagi Allah *ta'ālá* yang dangan zikir akan Dia*
yang telah mengarunia Ia akan hamba-Nya akan sebesar-besar kebajikan[241]

203

فَشَأْنُ مَنْ تَقَدَّسَتْ أَسْرَارُهُ * بِعَجْزِهِ عَنْ دَرْكِهِ إِقْرَارُهُ

Maka pekerjaan mereka yang telah suci segala rahasianya*
dangan lemahnya daripada pendapat akan dia ikrarnya

204

سُبْحَانَهُ جَلَّ عَنِ التَّصَوُّرِ * وَكُلِّ مَا يَخْطُرُ فِي التَّفَكُّرِ

Maha suci-Nya dan Maha Besar Ia daripada berupa*
dan tiap-tiap yang terlitas di dalam fikiran

253

إِذْ لَيْسَ لِلظِّلِّ وُجُوْدٌ مُسْتَقِلْ * سِوَى وُجُوْدِ أَصْلِهِ دَعْكَ تَصِلْ

Karana tiada ia bagi bayang-bayang itu *wujūd* yang *mustaqil** lain daripada *wujūd* asalnya itu tinggal olehmu akan dirimu niscaya sampailah engkau

[240] Dalam konteks ini, sekali lagi penulis kutip dan kemukakan apa yang dikatakan al-Jāhiẓ dalam kitabnya *al-Bayān wa-al-Tabyīn,* bahwa sesuatu yang tidak biasa adalah asing. Setiap kali bertambah keasingan sesuatu, maka ia akan semakin jauh dari jangkauan. Semakin jauh sesuatu dari jangkauan, maka ia semakin sendiri dan unik. Semakin sesuatu itu sendiri dan unik, maka dia akan semakin menakjubkan. Dan semakin menakjubkan sesuatu, maka ia akan semakin baru dan kreatif. Abū 'Umar ibn Sajar al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa-al-Tabyīn Juz 1,* 89-90

[241] Naskah *al-Manhal*, 30.

254

وَإِنْ لَهُ فَمُسْتَعَارٌ مُوْدَعُ * مِنْ أَصْلِهِ الَّذِيْ إِلَيْهِ يُرْجَعُ

Dan jika ada bagimu *wujūd* maka dipinjam jua lagi diambil*
daripada asalnya yang kepada-Nya kembali ia

255

فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ عَدَمْ * وَإِنَّمَا لَهُ ثُبُوْتٌ فِي الْوَهَّمْ

Maka bahwasanya bayang-bayang itu daripada sekira-kira dirinya itu *'adam* jua*
dan hanyalah baginya tatap wujud pada *waham* jua

305

أَحْمَدُهُ مُصَلِّيًا مُسْلِمَا * عَلَي الشَّفِيْعِ الْمُصْطَفَي مُعَمِّمَا

Aku puji akan dia padahalnya akan *ṣalawat* lagi membari salam *
atas Nabi yang empunya *shafā'at* yang *muṣṭafā* mengumumkan

306

لِآلِهِ وَصَحْبِهِ الْعَظِيْمِ * وَسَائِرِ الْإِتْبَاعِ لِلْقِيَامِ

Bagi sekalian keluarganya dan sekalian sahabatnya yang besar*
dan sekalian yang mengikut hingga hari kiamat

307

وَجَازَ عَنَّا يَا إِلَهِيْ شَيْخَنَا * الْخَالِدِيَّ مَنْ بِهِ هَدَيْتَنَا

Dan balasi olehmu daripada kami hai Tuhan ku akan Syaikh kami*
yang terbangsakan kepada mawlānā Khālid yang dangan dia telah Engkau
beri hidayah akan kami

Gaya rima/*al-qāfiyah* dalam bagian terakhir teks *al-Manhal* ini, persis sama dengan pola dan gaya rima/*al-qāfiyah* dalam teks *Naẓm.* Di mana, dalam konteks ini terlihat bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih mementingkan kesamaan bunyi rima/*al-qāfiyah* antara kata terakhir daripada *al-ṣadr* (الصدر) dengan kata terakhir dalam *al-'ajz* (العجز). Dari 43 bait puisi dalam teks *Naẓm,* semuanya memiliki pola tanpa rima/*al-qāfiyah* konvensional, seperti kutipan bait-bait berikut.

1

نَسْئَلُكَ اللَّهُمَّ يَا اللهُ * بِسِرِّ سِرِّ الذَّاتِ يَاغَوْثَاهُ

Kami meminta akan Engkau Ya Allah, Ya Allah *
Dengan perantara *sirr* daripada *sirr Dhāt-Mu* wahai Yang Maha Pemberi
Bantuan

2

ثُمَّ بِجِبْرِيْلَ فَبِالْمَصْدُوْقِ * خَيْرِ الْوَرَى طُرّاً فَبِالصِّدِّيْقِ

Kemudian dengan perantara Jibrīl maka dengan *al-Maṣdūq* * sebaik-sebaik manusia dari mereka semua maka dengan *al-Ṣiddīq*

3

ثُمَّ بِمَوْلَى الْمُصْطَفَى سَلْمَانِ * فَقَاسِمٍ فَجَعْفَرِ الْعِرْفَانِ

Kemudian dengan Mawlā al-Muṣṭafā Salmān * maka Qāsim maka Ja'far ahli *al-'irfān*[242]

18

الْمُرْشِدِ الْكَامِلِ فِي أُمِّ الْقُرَى * إِرْشَدُهُ فِيْهَا سَرَى وَاشْتَهَرَ

Murshid yang *kāmil* pada Umm al-Qurā * bimbingannya di sana telah berlaku dan masyhur

19

الْمُتَوَفَّى جَالِسًا مُرَاقِبَا * مُنْتَظِرًا مِنْ رَبِّ مُوَاهِبَا

Yang wafat dalam kondisi duduk lagi mengawasi * sambil menunggu pemberian Tuhan

20

مُسْتَقْبِلاً لِلْكَعْبَةِ الْمُشَرَّفَهْ * قَبْلَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ يَوْمَ عَرَفَهْ

Menghadap ka'bah yang mulia * sebelum terbit fajar hari 'Arafah[243]

41

ثُمَّ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ أَبَدَا * على النَّبِيِّ الْهَاشِمِيِّ أحمداَ

Kemudian ṣalawat dan salam selamanya * atas Nabi dari bani Hāshimī yang bernama Aḥmad

42

وَالْآلِ والْأَصْحَابِ والْأَتْبَاعِ * مادام يَذْقُواللهَ كُلُّ دَاعِى

Dan seluruh keluarga dan sahabat serta pengikut * selama para pemohon merasakan Allah

43

نَاظِمُ هذا إِسْمَاعِيلُ الْخَالِدِي * طَرِيْقُهُ مُغْنِى مُعِيْنٌ فَاعْدُدِ

Yang menaẓmkan ini adalah Isma'il al-Khālidī * Jalannya telah dilapangkan lagi ditolong maka bilanglah olehmu[244]

[242] Naskah *Naẓm,* 1.
[243] Naskah *Naẓm,* 2.

Dari puluhan bait puisi dalam teks *Naẓm* ini juga terdapat fenomena menarik lainnya dari segi gaya rima/*al-qāfiyah*. Di mana dalam beberapa baitnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi terlihat mencoba menghadirkan kesamaan rima/*al-qāfiyah* antara huruf tarakhir pada bait pertama dan bait ketiga serta kesamaan rima/*al-qāfiyah* pada bait kedua dan keempat. Dalam ilmu *al-'arūḍ* pola gubahan bait seperti dianggap mirip dengan pola puisi yang biasa disebut dengan *al-bayt al-muqaffá* (البيت المقفى),[245] sekaligus juga sangat mirip dengan pola sajak dalam kesusasteraan Melayu lama yang berirama ab-ab. Pola demikian seperti terlihat dalam bait-bait teks *Naẓm* berikut.

31

ثُمَّ بِشَيْخِنَا مُحَمَّدٍ السَّلِيْمِ * قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ بِأَنْوارِ رَبِّ الكَرِيْمِ

Kemudian dengan syaikh kita Muḥammad yang selamat *
semoga Allah mensucikan sirnya dengan cahaya Tuhan Yang Mulia

32

ثُمَّ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ شَيْخِنَا الْعَالِي * بِلَادُهُ تَنْجُوغ عاَلَيْ كَنْفَارِي

Kemudian dengan 'Abd al-Raḥmān Syaikh kita yang tinggi *
negerinya Tanjung Alai Kampar

33

وَبَعْدَهُ شَيْخُنَا الْكَامِلُ الْحَلِيْمُ * مُرْشِدُنَا مُحَمَّدٌ وَالِي الْفَهِيْمُ

Dan setelahnya syaikh kita yang sempurna lagi santun *
murshid kita Muḥammad wāli yang paham

34

وَبَعْدَهُ مُرْشِدُنَا لَبَيْ سَاتِي * أَعْنِيْ بِهِ زَكَرِيَا الْأَنْصَارِي

Dan setelahnya murshid kita Labai Sātī *
aku maksud dengannya Zakarya al-Anṣārī[246]

---

[244] Naskah *Naẓm,* 3.

[245] *Al-bayt al-muqaffá* adalah bait yang terdapat kesamaan bunyi antara *al-'arūḍ* dan *al-ḍarb.* Muḥammad 'Alī al-Hāshimī, *al-'Arūḍ al-Wāḍiḥah wa-'Ilm al-Qāfiyah,* 13.

[246] Terkait bait-bait ini, memang terdapat perbedaan pandangan di kalangan pengikut tarekat Naqshabandiyah bahwa dengan memperhatikan nama-nama yang disebutkan dalam bait-bait setelah bait ke-23 dari *Naẓm* ini sampai bait terakhir, tidak dianggap sebagai gubahan yang dibuat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Namun,

Kesamaan bunyi pada bait di atas terlihat dalam kesamaan bunyi akhir antara bait pertama dan ketiga, seperti kesamaan rima antara kata *al-salīm* (السَّلِيْمِ) dan *al-ḥalīm* (الْحَلِيْمُ), serta kesamaan rima antara kata *al-karīm* (الكَرِيْمِ) dengan *al-fahīm* (الْفَهِيْمِ). Begitu juga, terlihat kesamaan rima antara kata yang terdapat di akhir bait kedua dan keempat, yaitu kesamaan rima antara kata *al-'ālī* (الْعَالِي) dengan *sātī* (سَاتِيْ), serta kesamaan rima antara kata *kanfārī* (كَنْفَارِي) dengan *al-anṣārī* (الْأَنْصَارِي).

Kreatifitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam menghadirkan sensasi keindahan bunyi juga terlihat dalam banyak aspek. Di antara, seperti pada pemilihan kata-kata yang dibentuk oleh kedekatan beberapa huruf dalam penulisannya. Hal itu bisa dilihat dari upayanya menghadirkan kata-kata dengan huruf-huruf sebelum *al-rawī* (الروي) yang berdekatan dan sangat mirip dalam penulisannya, sebagaimana dalam bait-bait berikut.

76

فَأَمَّا طَرِيْقُ الْأَوَّلُ إِلْصَاقُ ذَاكِرٍ * لِسَانًا بِسَقْفِ الْفَمِ دَافِعَ مَا خَلاَ

Maka adapun jalan yang pertama ialah mempertemukan oleh yang zikir itu*
akan lidah dangan hatap mulut padahalnya menolakan barang yang lain Ia

77

وَيَأْتِيْ تُجَاهَ الْقَلْبِ أَوْ وَسَطَ قَلْبِهِ * بِصُوْرَةِ شَيْخِ الذِّكْرِ مُبَجَّلاَ

Dan mendatangkan ia dihadapan hati atau pertengahan hatinya*
dangan rupa *Syaikh al-dhikr* itu di sana padahalnya membesarkan

78

وَدَافِعَ مَا يَأْتِيْ عَنِ الْقَلْبِ مَرَّةً * وَكُلُّ حَدِيْثِ النَّفْسِ عَنْهُ مُزَحَّلاَ

Dan menolakan *khāṭir* yang akan datang daripada hati sekali-kali *
dan akan tiap-tiap angan-angan *nafsi* daripadanya dijauhkan[247]

Dalam bait-bait di atas, terlihat bagaimana kata-kata terakhir yang membentuk *al-qāfiyah* dengan pemilihan kata-kata di mana satu huruf sebelum *al-rawī* (الروي) adalah huruf yang berdekatan bentuk

gubahan tersebut adalah buatan para guru dan Syaikh tarekat Naqshabandiyah sesudahnya.

[247] Naskah *al-Manhal,* 12. Kondisi yang serupa berikutnya muncul dalam bait 107, 108, 109, dan 110 dalam teks *al-Manhal*.

dan tulisannya. Misalnya, terdapat pada huruf *al-khā'* (خ) dalam pilihan kata *mā khalā* (مَا خَلاَ), huruf *al-jīm* (ج) pada kata *mubajjalā* (مُبَجَّلاَ), serta huruf *al-ḥā'* (ح) pada kata *muzaḥḥalā* (مُزَحَّلاَ). Seperti yang dikenal dalam aturan penulisan *abjad* Arab, bahwa huruf *al-jīm, al-ḥā'* dan *al-khā'* (ج, ح, خ) adalah huruf yang mirip dalam bentuk dan penulisannya, karena hanya dibedakan oleh satu titik saja.

Di samping itu, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga mencoba menghadirkan kata-kata pada akhir setiap *al-ṣadr* dan *al-'ajz* dengan huruf kedua yang sama dan serupa. Artinya, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak hanya berusaha menyeimbangkan bunyi rama antara huruf terakhir atau yang disebut *al-rawī*, namun juga berupaya menyamakan pilihan huruf dalam *al-dakhīlnya* (الدخيل).[248] Atau dengan kata lain, bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba melakukan pemilihan kata yang memiliki kesamaan pada satu huruf sebelum huruf *al-rawī,* sebagaimana dalam bait-bait berikut.

203

فَشَأْنُ مَنْ تَقَدَّسَتْ أَسْرَارُهُ * بِعَجْزِهِ عَنْ دَرْكِهِ إِقْرَارُهُ

Maka pekerjaan mereka yang telah suci segala rahasianya*
dangan lemahnya daripada pendapat akan dia ikrarnya[249]

256

مَهْمَا أَتَتْ كَيْفِيَّةٌ لِلسَّالِكِ * عِنْدَ اشْتِغَالِهِ بِذِكْرِ الْمَالِكِ

Manakala datang *kayfiyat* itu bagi yang *sālik* itu*
tatkala *ishtighāl*nya dangan zikir akan Tuhan Yang *Mālik*[250]

264

فَإِنَّهُ مِنْ عَدَمِ التَّنَاسُبِ * لِمُبْدَاءِ الْفَيْضِ بِلَوْثٍ لاَسِبِ

Maka bahwasanya ia daripada ketiadaan *munāsabah**
bagi permulaan *fayḍ* itu dangan cemar-cemar yang terlekat[251]

---

[248] *Al-Dakhīl* (الدخيل) adalah huruf ber*harkat* yang terletak antara *al-ta'sīs* (التأسيس) atau huruf *al-madd* sebelum *al-rawī* dengan *al-rawī* itu sendiri. Misalnya dalam bait berikut.

والعلم نقش فى فؤادك راشخ * والمال ظل عن فنائك ذاهب

Maka yang disebut *al-dakhīl* adalah huruf *al-hā'* (ه) yang terletak antara *al-alif* (ا) dan *al-bā'* (ب) pada kata *dhāhibun* (ذاهب). Lihat. Muḥammad 'Alī al-Hāshimī, *al-'Arūḍ al-Wāḍiḥah wa-'ilm al-Qāfiyah,* 138. Lihat juga Maḥmūd Muṣṭafá, *Ahdá al-Sabīl Ilá 'Ilmay al-Khalīl,* 115.

[249] Naskah *al-Manhal,* 31.

[250] Naskah *al-Manhal*, 38.

Dalam bait-bait di atas misalnya, terlihat betapa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak hanya berusaha membuat gubuhan bait dengan kesamaan pada bunyi akhir (*al-rawi*), namun juga pemilihan kata dengan kesamaan huruf dalam *al-dakhīlnya* (الدخيل). Hal itu sebagaimana terlihat pada kesamaan dua huruf terakhir, yaitu huruf *al-rā'* (ر) dalam pilihan kata *asrāruhu* (أَسْرَارُهُ) dan *aqrāruhu* (إِقْرَارُهُ). Begitu juga, kesamaan *huruf al-lām* (ل) pada pilihan kata *al-sālik* (السَّالِكِ) dan kata *al-mālik* (الْمَالِكِ). Serta kesamaan huruf *sīn* (س) pada pilihan kata *al-tanāsub* (التَّنَاسُبِ) dan *lāsib* (لاَسِبِ).

Di sisi lain, kreatifitas Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga terlihat dari bagimana pilihan kata yang sangat ideal pada penutup penggalan pertama dan kedua setiap bait, tepatnya pada pilihan huruf *al-ṣaḥīḥ* yang sama sebelum *al-rawī*nya. Hal itu seperti terlihat pada kesamaan huruf *al-kāf* (ك) pada pilihan kata *malakah* (مَلَكَهْ) dan *falakah* (فَلَكَهْ), atau juga kesamaan huruf *al-sīn* (س) pada pilihan kata *al-kasal* (الْكَسَلْ) dan *al-'asal* (عَسَلْ), serta kesamaan huruf *al-dāl* (د) pada pilihan kata *yuda'a* (يُدَّعَي) dan *al-mūda'a* (الْمُوْدَعَ), sebagaimana dalam bait-bait berikut.

229

حَتَّي تَرَي لَكَ الْحُضُوْرَ مَلَكَهْ * وَتَرْتَقِي مِنَ الشُّهُوْدِ فَلَكَهْ

Hingga engkau lihat bagimu akan *ḥuḍūr* itu jadi *malakah* *
dan engkau naik daripada *shuhūd* itu *falak*nya[252]

247

اَللّٰهُ اَللّٰهُ قُلْ وَلاَ تَرْضَ الْكَسَلْ * فَغَيْرُهُ مُرٌّ وَلَوْ كَانَ عَسَلْ

Allāh Allāh kata olehmu dan jangan engkau *riḍā* akan sagan-sagan*
maka lainnya itu pahit dan jikalau ada ia *'asal* sekalipun[253]

252

فَالظِّلُّ مَادَامَ الْوُجُوْدُ يُدَّعَى * يُدْعَي بِذَاكَ خَائِنًا فِي الْمُوْدَعَ

Maka bayang-bayang itu selama berkekalan dinamakan ada*
niscaya dinamai ia dangan yang demikian itu khianat pada yang dipitaruhkan itu[254]

[251] Naskah *al-Manhal*, 39.
[252] Naskah *al-Manhal,* 34.
[253] Naskah *al-Manhal*, 37.
[254] Naskah *al-Manhal,* 38.

Semua pilihan kata ini, tentu saja bukan hanya terkait dengan keutuhan isi dan pesan yang hendak disampaikan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, namun juga sangat terkait dengan keindahan ritme dan rima dalam bait-bait yang disusunnya. Sehingga, kesempurnaan gubahan bait-bait ini tidak hanya terletak pada penyampaian pesannya yang begitu dalam, namun tercermin juga melalui estetika ungkapan yang begitu indah lewat kecermatan dan kejeniusan pilihan katanya.

Secara umum, dalam konteks ritme dan rima puisi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini, terdapat kecenderungan di mana gubahan puisinya bebas dalam ritme/*al-wazn*. Artinya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak mengingat dirinya dalam ritme/*al-wazn* tertentu, akan tetapi Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menjadikan gubahan baitnya lebih terikat dalam pola rima/*al-qāfiyah.* Tampaknya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih berfokus pada keserasian bunyi huruf akhir (*al-rawi*), namun tidak mementingkan keserasian ketukan/*taf'ilah* atau penggalan bait (*al-baḥr*). Walaupun pada kesempatan lain, ditemukan *al-bayt al-muqafá,* namun menariknya bahwa dari rangkaian bait-bait yang sama antara *al-'arūḍ* dan *al-ḍarbnya* tersebut*,* terselip bait yang disusun dengan jenis bait *al-muṣmit* (المصمت). Maksudnya terdapat bait puisi jenis *al-muqafá* itu yang berbeda *rawī al-'arūḍ* dan *rawī al-ḍarbnya.*[255] Di antaranya, seperti terlihat dalam beberapa bait berikut.

244

فَإِنْ قَدِرَتْ فَاذْكُرِاللهَ بِكُلٍّ اَلْفًا * وَمَازَادَ فَبِالْفُؤَادِ قُلْ

Maka jika kuasa engkau maka zikir olehmu akan Allah *ta'ālá* *
dangan tiap-tiap satu akan seribu dan yang lebih maka dangan hati jua kata olehmu[256]

298

مُصَرِّحًا بِذَاكَ فِي الْفَتَوَي وَفِي * تَائِيَةٍ كُبْرَي فَرْجِعْ وَاقْنِعَ

Padahalnya membari sharih dangan yang demikian itu di dalam *fatāwā* dan di dalam*
Tā'iyyah yang besar maka *murāja'ah* olehmu dan ikut olehmu[257]

Pada bait pertama pada *al-'arūḍ* Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggunakan *rawī al-fā*(ف), seperti dalam kata *alfā* (اَلْفًا). Sedangkan, pada *al-ḍarbnya* dia menggunkan *rawī al-lām* seperti pada kata *qul* (قُلْ). Begitu juga, pada bait setelahnya di mana

[255] Emīl Badī' Ya'qūb, *al-Mu'jam al-Muafaṣṣal fī 'Ilm al-'Arūḍ wa-al-Qāfiyah wa-Funūn al-Shi'r* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), 177.

[256] Naskah *al-Manhal*, 36.

[257] Naskah *al-Manhal,* 44.

terlihat bahwa pada *al-'arūḍ* dia menggunakan *rawī al-fā*(ف) seperti dalam kata *wa-fī* (وَفِي). Sementara itu, untuk *al-ḍarbnya* dia menggunkan *rawī al-'ayn* (ع) seperti pada kata *wa iqni'* (وَاقْنِعَ).

Di samping itu semua, juga terdapat beberapa gubahan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam puisi sufistiknya ini apa yang dalam ilmu al-*'arūḍ* disebut dengan istilah bait *al-mudawwir.* Bait ini boleh dikatakan sebagai pola bait yang jarang muncul dalam gubahan bait puisi Arab konvensional. Di mana dalam bait *al-mudawwir* ini kedua *al-shatr*nya bersama-sama pada satu kata. Artinya, sepotong katanya masuk pada *al-shatr al-awwal* dan sepotong lagi masuk *al-shatr al-thānī*.[258] Hal itu seperti terlihat dalam bait-bait berikut.

42

وَمَا كَانَ مِنْ خَلْقٍ فَالْأَرْبَعَةُ الْعَنَا *صِرُ اعْدُدْ وَبِالنَّفْسِ الْأَبِيَّةِ كَمِّلاَ

Dan yang ada daripada *'alam al-khalqi* maka yaitu empat *'anāṣir* *
bilang olehmu dan dangan *nafsu nāṭiqah* sempurnakan olehmu akan dia

168

يَرَى ذَاتَهُ الرَّاقِي الْمَجِيْدَ هُنَاكَ هَا * لِكًا فَانِيًا فِيْ ذَاتِهِ حِيْنَ مَا اجْتَلاَ

Melihat ia akan zat yang naik ia lagi mulia ia di sana itu *
akan lenyap lagi *fanā'* di dalam Zat-Nya Yang Maha Tinggi pada waktu yang *tajallī* Ia

188

وَهَذَا أَتَى مُسْتَتْبِعًا لِمُرَاقَبَا * تٍ فَابْدَأْ بِهِ مُسْتَمْنِحًا مُتَوَقِلاَ

Barmula ini telah datang ia menuntut mengikut bagi sekalian jalan *murāqabah* itu *
maka mulai olehmu dangan dia padahalnya menuntut pembarian

Dalam bait pertama terlihat, bahwa kata *al-'anāṣiru* (الْعَنَاصِرُ) separoh hurufnya terdapat pada penggalan pertama bait (*al-shatr al-awwal*), yaitu *al-'anā* (الْعَنَا), sedangkan separoh hurufnya lagi yaitu *ṣiru* (صِرُ) terletak pada penggalan kedua bait (*al-shatr al-thānī*). Begitu juga dengan kata *hālikan* (هَالِكًا) pada bait kedua, di mana separoh hurufnya yaitu *hā* (هَا) terdapat pada penggalan pertama bait (*al-shatr al-awwal*), sedangkan separoh huruf yang lainnya yaitu *likan*

[258] Lihat Muḥammad 'Alī al-Hāshimī, *al-'Arūḍ al-Wāḍiḥ wa-'Ilm al-Qāfiyah* (Dimasq: Dār al-Qalam, 1991), 14

(لِكًا) terletak pada penggalan kedua bait (*al-shatr al-thāni*). Begitu juga pada bait ketiga, di mana kata *murāqabātin* (مُرَاقَبَاتٍ) sebagian hurufnya terletak pada penggalan pertama bait (*al-shatr al-awwal*) yaitu *murāqabā* (مُرَاقَبَا), sedangkan satu huruf terakhir yaitu *al-tā'* (تٍ) diletakan pada penggalan kedua bait (*al-shatr al-thāni*) tersebut.

Begitulah gambarannya, bahwa betapa dari aspek gaya bahasa terlihat bagaimana Syaikh Isma'il al-Minangkabawi berusaha melakukan terobosan dan juga modifikasi terhadap gubahan-gubahan bait puisinya yang bahkan dalam beberapa kesempatan cenderung radikal. Modifikasi dan terobosan gaya bahasanya bukan hanya berbeda dengan gaya bahasa yang telah digunakan para pujangga Arab semenjak masa klasik, namun terkadang berusaha mendobrak atau bahkan keluar dari tataran normatif gubahan yang berlaku dalam bait-bait puisi Arab yang konvesional. Dalam kenteks inilah terlihat keberanian Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam melakukan terobosan yang cukup radikal dalam dunia kesusasteraan Arab. Pada sisi lain, kenyataan ini sekaligus menjadi penegas akan kemampuan, kapasitas dan otoritas yang dimilikinya sebagai salah satu pujangga Arab asal Nusantara yang karya puisinya sudah semestinya mendapat tempat yang proporsional dalam dunia kepujangaan Arab di Nusantara.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis terhadap dua manuskrip karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, maka penelitian ini menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa kekayaan ide sufistik dan kreatifitas gaya bahasa menjadi bukti tingginya tingkat orisinalitas puisi sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Orisinalitas puisi sufistik karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini, paling tidak bisa dijelaskan dari dua aspek penting tersebut; gagasan sufistik yang dibangunnya dan formulasi gagasan sufistik tersebut melalui pilihan ungkapan dan gaya bahasa yang penuh kreasi.

Dari aspek gagasan sufistik yang disampaikan dalam karya ini, terlihat bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak hanya sekedar "perpanjangan tangan" atau "penyambung lidah" dari ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang diterimanya di Jabal Qubays sebagai pusat dan basis utama bagi transmisi ajaran tarekat Naqshabandiyah di dunia Islam semenjak abad 18 M. Ketika ajaran tarekat ini dikembangkan di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kemudian berusaha menghadirkan formulasi dan warna baru dalam konsep-konsep sufistiknya yang berbeda dengan konsep ajaran yang bersumber dari Syaikh Khālid al-Kurdī dan 'Abd Allāh Afandī al-Khālidī di Haramain. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengubah beberapa bagian dari ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang selama ini cenderung hanya bertumpu pada aspek ritual zikir dan amal praktis semata menjadi lebih *falsafī*. Dari karyanya ini terlihat betapa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba melakukan sintesis antara dua corak besar ajaran sufistik yang telah berkembang sebelumnya di Nusantara; yaitu ajaran tasawuf *akhlāqī* dan *falsafī*.

Dalam konteks ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba malakukan sintesis ajaran tasawuf *akhlāqī* yang pernah dikembangkan al-Baghdādī, al-Ghazālī dan al-Sakandarī dengan ajaran tasawuf *falsafī* yang pernah dikenalkan al-Busṭāmī, Ibn 'Arabī, dan al-Jīlī. Hal itu terlihat dari beberapa konsep ajaran *falsafī* yang dijelaskan di dalam karyanya ini, seperti konsep *al-waḥdat al-wujūd* (*transendesi* dan *imanensi* Tuhan), emansi (*al-fayḍ*), *al-insān al-kāmil* dan sebagainya. Sekalipun Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menyampaikannya melalui bahasa penuh simbolik dan dalam batas-batas tertentu konsep-konsep ajaran *falsafi*nya pun tidak seradikal apa yang pernah diajarkan Ibn 'Arabī ataupun Hamzah al-Fanṣūrī di Aceh. Pada sisi yang lain, tidak jarang juga dalam teks yang ditulisnya tersebut terlihat upaya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan konteks lokal Nusantara dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang dikembangkannya. Upaya lokalitas ajaran tersebut dilakukannya dengan juga memperhatikan konteks dan situasi sosio-kultural masyarakat Nusantara sebagai objek dan sasaran dakwahnya.

Sedangkan dari aspek gaya bahasa (stilistika) yang digunakan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam menyampaikan ide dan ajaran sufistiknya terlihat pada kekayaan pilihan ungkapannya dan juga banyaknya modifikasi gaya bahasa yang dilakukan. Bahkan, dalam konteks tertentu tidak jarang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghadirkan pola gaya bahasa yang "tidak lazim" atau bahkan bisa dianggap "melanggar" ketentuan gaya bahasa yang berlaku pada kesusasteraan Arab konvensional, baik itu dalam pilihan kata, struktur kalimat, bahasa figuratif hingga ritme dan rimanya. Hal itu bisa dipahami dalam konteks kreatifitas pengarang dalam membuat bahasa agar lebih kreatif dan terasa lebih estetis. Bagaimanapun juga, kedua karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini adalah karya sufistik dengan *genre* sastra yang tentu saja merupakan bagian dari seni bahasa kreatif. Dalam konteks gaya bahasanya ini seperti telah dijelaskan bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih mengutamakan aspek kreatif dalam bahasa puisinya daripada mengikuti aturan normatifnya bahasa Arab itu sendiri. Kenyataannya memang membuktikan bahwa jika dia dihadapkan pada pilihan antara mengikuti aturan normatif struktur bahasa Arab dengan kreatifitas berbahasa demi mencapai aspek estetisnya, maka Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sepertinya lebih memilih aspek estetis dengan mengenyampingkan aspek

formalistiknya. Bahkan, dalam beberapa kesempatan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak segan untuk keluar atau melanggar aturan normatifnya kesuasteraan Arab yang selama ini dipedomani dan dipegangi para pujangga Arab sendiri. Namun demikian, fenomena kreatifitas pengarang tersebut yang bahkan dianggap berada di luar *mainstream* kesusasteraan Arab konvesional, pada sisi yang lain sekaligus menjadi argumentasi kuat bahwa karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ini bukanlah saduran atau jiplakan dari karya ulama sebelumnya ataupun ulama Timur Tengah. Mungkin saja dalam beberapa aspek ajarannya bisa berasal atau diambil dari karya sebelumnya seperti guru-guru Syaikh Isma'il al-Minangkabawi sendiri, namun modifikasi ide dan gaya bahasa yang ditunjukan dalam karyanya memberikan kesan yang baru dari karya yang dihasilkan tersebut.

Di antara fenomena menarik dalam konteks gaya bahasa ini misalnya, terlihat bahwa demi menghasilkan kesamaan bunyi akhir rima (*al-qāfiyah*), Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak jarang menghadirkan kata yang pandang cacat (*al-'uyūb*) atau bahkan menghadirkan kata yang disebut sebagai bentuk menyalahi *al-qiyās* dalam aturan tata bahasa Arab yang formal. Artinya, dalam bait-baitnya ternyata Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih mengutamakan aspek kreatif terhadap penggunaan bahasa dalam puisinya daripada mengikuti aturan normatif yang berlaku pada gaya bahasa dan kesusasteraan Arab itu sendiri. Jika dia dihadapkan pada pilihan antara mengikuti aturan baku struktur bahasa dan kesusasteraan Arab dengan kreatifitas berbahasa demi mencapai apsek estetisnya, maka Syaikh Isma'il al-Minangkabawi lebih cenderung memilih untuk mengedepankan aspek estetis dengan mengenyampingkan aspek formalistiknya.

B. Saran dan Rekomendasi

Dalam konteks sastra sufistik Nusantara, memang telah banyak penelitian dan kajian dilakukan oleh para ahli dan peneliti. Namun, penelitian tentang sastra sufistik Nusantara dengan objek manuskrip yang menggunakan bahasa Arab sebagai medianya agaknya masih sangat terbatas dan langka sekali. Sehingga, kajian ini diharapkan bisa menjadi stimulus bagi penulis sendiri dan peneliti lainnya untuk juga melakukan kajian yang mendalam terhadap karya-karya sufistik

Nusantara lainnya yang berbahasa Arab. Hal ini bertujuan bukan hanya sekedar untuk membuka dan menunjukan kekayaan khazanah intelektual masyarakat Nusantara, namun lebih jauh juga untuk menunjukan dan membuktikan kepada dunia, bahwa ulama Nusantara ternyata tidak kalah hebatnya dari ulama Timur Tengah. Ulama Nusantara semenjak masa lalu juga telah menghasilkan karya-karya monumental dan orisinal yang ditulis bukan hanya dengan bahasa lokal, namun juga bahasa Arab. Ini juga bertujuan membuktikan bahwa penguasaan yang sangat tinggi dari ulama Nusantara terhadap bahasa Arab yang dianggap sebagai bahasa sumber agama Islam sendiri.

Tentu saja masih banyak naskah-naskah kuno karya ulama Nusantara yang ditulis dengan bahasa Arab dengan *genre* sastra yang belum tersentuh. Maka para penggiat naskah dan para pengkaji sastra bisa kemudian lebih mencurahkan fikiran dan tenaga mereka untuk bisa mengungkap kekayaan khazanah ulama Nusantara tersebut.

Dalam konteks ini, penulis mengakui bahwa ada satu bagian menurut hemat penulis yang masih hilang atau terputus (*missing*) dari penelitian ini dan dimungkinkan bisa menjadi objek kajian bagi penulis sendiri atau juga bagi peneliti lain berikutnya. Sebuah pertanyaan yang cukup menarik untuk dicarikan jawabannya adalah tentang alasan dan latar belakang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi melakukan propaganda dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah di Nusantara, sehingga mengubahnya menjadi lebih *falsafi*. Sesuatu yang berbeda dari konsep dan karakter dasar ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan di pusat transmisinya Jabal Qubays. Tentu saja penemuan baru terhadap sumber-sumber otoritaf serta kajian yang mendalam terhadapnya, diharapkan bisa memberikan jawaban lebih tuntas dan lebih memuaskan secara akademis terhadap pertaanyaan tersebut.

Dalam penulisan penelitian ini tentu saja banyak kelemahan dan kekurangannya. Oleh karena itu, saran dan masukan pembaca yang bersifat konstruktif sangat diharapkan, demi penyempurnaan dan kelengkapan informasi penelitian ini untuk masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Manuskrip:

Al-Khālidī, Abdul Wahid Ketinggian Sarilamak. "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah, koleksi Syaikh Syahidan Syarbaini Mungo, Lima Puluh Kota.

Al-Khālidī, Khalīfah Rajab. "Naskah Ilmu Segala Rahasia".

Al-Khālidī, Khalīfah Syaikh Ya'qūb. "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah".

Al-Khālidī, Muḥammad Ḥusayn ibn 'Abd al-Ṣamad. "Naskah Nahjat al-Sālikīn wa-Bahjat al-Maslakīn," Koleksi surau Muḥammad al-Amīn al-Khālidī Kinali Pasaman.

Kinalī, Syaikh Muhammad al-Amīn. "Naskah Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah" Koleksi surau Muhammad al-Amīn Kinali-Pasaman.

Al-Minangkabawi, Isma'il. "Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb".

Al-Minangkabawi, Isma'il. "Naskah Mawāhib rabb al-falaq".

Al-Minangkabawi, Isma'il. "Naskah Naẓm Syaikh Isma'il al-Khālidī".

Al-Zuhdī, Sulaymān Afandi. "Naskah Majmū'at al-Rasā'il 'Alá Uṡūl al-Khalidīyah al-Ḍiyā'īyah al-Majaddidīyyah al-Naqshabandīyah".

Sumber buku:

Abdullah, H.W. Muhd. Shaghir. *Syeikh Isma'il al-Minangkabawi Penyiar Thariqat Naqsyabandiyah Khalidiyah.* Solo: Ramadhani, tt.

Abdullah, H.W. Muhd. Shaghir. *Penjelasan Nazham Syair Shufi Syeikh Aḥmad al-Fathani.* Kuala Lumpur: Khazanah Fathiyah, 1993.

Abdullah, H.W. Muhd. Shaghir. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara Jilid I.* Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991.

ʻAbd al-ʻAzīz, Muḥammad Ḥasan. *Al-Qawāʻid al-Lughawīyah al-Asāsīyah li-al-Kitābah al-ʻIlmīyah.* Al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 2005.

ʻAbd al-Jabbār, Umar. *Siyar wa-Tarājim: Baʻḍ ʼUlamāʻinā fī al-Qarn al-Rābiʻ ʻAshar li-al-Hijrah.* Jeddah: Al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah, 1982.

ʻAbd al-Karīm, Khalīl. *Quraysh min al-Qabīlah Ilá al-Dawlah al-Markazīyah.* Al-Qāhirah: Ṣīnāʻ li-al-Nashr, 1993.

ʻAbd al-Laṭīf, Muḥammad Hammāsah. *Al-Bināʼ al-ʻArūḍī li-al-Qaṣīdah al-ʻArabīyah.* Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1999.

Abrams, M.H. *A Glossary of Literary Terms.* New York: Holt, Rinehart and Winston,1981.

Abū al-ʻAbbās, Muḥammad ʻAlī. *Al-Iʻrāb al-Muyassarah: Dirāsat fī al-Qawāʻid wa-al-Maʻānī wa-al-Iʻrāb Tajmaʻ Bayna al-Aṣālah wa-Muʻāṣarah.* Al-Qāhirah: Dār al-Ṭalāʼīʻ li-al-Nashr wa-al-Taṣdīr, 1996.

Abū ʻAlī, Muḥammad Barakāt Ḥamdī. *Al-Balāghah al-ʻArabīyah: Ḍūʼ wa-Manhaj Mutakāmil.* Ommān: Dār al-Bashīr, 1991.

Abū al-Khayr, ʻAbdullah Mirdad. *Al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr al-Nūr wa-al-Zuhār fi Tarājim Afāḍil Makkah min al-Qarn al-ʻĀshir ilá al-Qarn al-Rābiʼ ʻAshar.* Jeddan: ʻAlam al-Maʻrifah, 1986.

Abū Saif, Sānidī Sālim. *Qaḍāyā al-Naqd wa-al-Hadāthah: Dirāsah fī Tajrubat al-Naqdīyah li-Majallat "Shʻir"al-Lubnānīyah.* Beirut: Dār al-Fāris li-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 2005.

Aceh, Abu Bakar. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf.* Solo: Ramadhani, 1994.

Adnan, S.A.M & Muchtar, Sofjan. *Kesusasteraan Indonesia Dalam Bentuk dan Isi.* Jakarta: Pustaka Antara, 1970.

Adonis. *Al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil: Bahthun fī al-Ibdāʻ wa-al-Itbāʻ ʻInda al-ʻArab Juz 1.* Beirut: Dār al-Sāqī, 2003.

Adonis. *al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil: Bahthun fī al-Ibdāʻ wa-al-Itbāʻ ʻInda al-ʻArab Juz 2.* Beirut: Dār al-Sāqī, 2003.

Al-ʻAffānī, Saiyid Ḥusayn. *Rawḍat al-Nāẓir wa-Nuzhat al-Khāṭir: al-Juzʼ min Jins al-ʻAmal Juz 1.* Al-Qāhirah: Al-Maktabah Ibn Ṭaymīyah, 1996.

Al-Afīfī, Aḥmad (ed). *Fuṣuṣ al-Ḥikam.* Al-Qāhirah: Dār al-Iḥyāʼ al-Kutub al-ʻArabīyah, 1946.

Ahmad, Kasim. *Kisah Pelayaran Abdullah ke Kelantan dan ke Jedah.* Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1981.

Ahmad, Ali & Che'man, Siti Hajar. *Bunga Rampai Sastra Melayu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.

'Allām, Mahdī. *Al-Naqd wa al-Balāghah.* Al-Qāhirah: Wizārah al-Tarbiyah wa-al-Ta'līm, 1961.

Ali, Yunasril*. Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi Oleh al-Jilli.* Jakarta: Paramadina, 1997.

Alwi, Hasan & Sugono, Deni (Ed). *Telaah Bahasa dan Sastra.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002.

Amin, Samsul Munir. *Sayyid Ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009.

Aminuddin, M. *Pengantar Apresiasi Sastra.* Bandung: Sinar Baru Algesindo, 1995.

Amstrong, Karen. *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4.000 Tahun.* Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007.

Anwar, Wan. *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya.* Jakarta: Grasindo Gramedia Widiasarana Indonesia, 2007.

'Aṭiyah, 'Aṭiyah Muḥammad. *Muqaddimah fī al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah al-Islāmīyah wa-Naẓmihā.* Urdun: Dār Yafā al-'Ilmiyah li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2111.

Atjeh, Aboebakar. *Pengantar ilmu Tarekat.* Solo: CV. Ramadhani, 1985.

Al-Attas, Sayed Muhammad Naguib. *The Origin of the Malay Sha'ir.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968.

Al-Attas, Sayed Muhammad Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Al-Attas, Sayed Muhammad Naguib. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu.* Kuala Lumpur: Petaling Jaya Belia Islam Malaysia (ABIM), 1990.

Azra, Azyumardi. *Mambangkik Batang Tarandam; Wacana dan Praksis Revitalisasi Minang,* dalam Komaruddin Hidayat & Putut Widjanarka (Ed), *Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa.* Bandung: Mizan, 2008.

Azra, Azyumardi. *Jejak-Jejak Jaringan kaum Muslim: Dari Australia Hingga Timur Tengah.* Jakarta: Hikmah, 2007.

Azra, Azyumardi. *Dari Harvard Hingga Makkah.* Jakarta: Republika, 2005.

Azra, Azyumardi. *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi.* Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2003.

Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal.* Bandung: Mizan, 2002.

Azra, Azyumardi. *Renaisans Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan.* Jakarta: Remaja Rosdakarya, 1999.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVIIdan XVIII.* Bandung: Mizan, 1998.

Al-Azraqī, Abū al-Walīd Muḥammad ibn ʻAbdillāh ibn Aḥmad. *Kitāb Akhbār Makkah Sharrafahā Allāh Taʻāla wa-mā Jāʼa fīhā min al-Āthār.* Makkah al-Mukarramah: Maṭābiʼ Dār al-Thaqāfah, 1385 H.

Babadu, J.S & Zain, Sutan Mohamad. *Kamus Umum Bahasa Indonesia.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001.

Al-Badawī, Abd al-Raḥmān. *Shaṭāḥāt al-Ṣūfīyah.* Kuwayt: Wakālat al-Maṭbūʻah, tt.

Bakar, Jamil. *Sastra Lisan Minangkabau; Pepatah, Pantun dan Mantra.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981.

Al-Bakrī, Abū al-Fayḍ ʻAbd al-Sattār ibn ʻAbd al-Wahhāb. *Fayḍ al-Mālik al-Wahhāb al-Mutaʻāli bi-Abnāʼi Awāʼil al-Qarn al-Thālith ʻAshar wa-al-Tawāli* Jilid 1. Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asadīyah, 2009.

Al-Barr, Abū Umar Yūsuf ibn Abd. *Jāmiʼ Bayān al-ʻIlm wa-faḍlihi Juz 1.* Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1994.

Baṣri, Abbās Ḥusayn. *Al-Mudhakkirah al-Dhahabiyyah fī al-Ṭarīqah al-Naqshabandiyah.* ʻIdpo: Awlād al-Ghanīmī, 1996.

Bek, Ḥabīb Ghazāl. *Khaṣāʼiṣ al-Lughah al-ʻArabīyah.* Al-Qāhirah: al-Maṭbaʻah al-ʻAṣrīyah al-Miṣrīyah, 1936.

Al-Biqāʻī, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm ibn ʻUmar. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa-al-Suwar* Juz 15. Al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Islāmī, tt.

Braginsky, V. I. *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19.* Jakarta: INIS, 1998.

Braginsky, V. I. *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks-Teks.* Jakarta: RUL, 1993.

Bruinessen, Martin Van. *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia, Survey Historis Geografis dan Sosiologis.* Bandung: Mizan, 1994.

Buehler, Arthur F. *Sufi Heirs of The Prophet; The Indian Naqshbandiyya and The Rise of The Mediating Sufi Syaikh.* Colimbia: University of South Carolina Press, 1998.

Al-Bukhārī, Abū Muḥammad ibn 'Alī Ibn Isma'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Fiqh al-Sīrah: Dirāsāt Manhajīyah 'Ilmīyah li-Sīrah al-Muṣṭafá 'Alayhi al-Ṣalāt wa-al-Salām wa-mā Ṭanṭawī'Alayhi min 'Iẓāt wa-Mabādi' wa-Aḥkām.* Beirut: Dār al-Fikr, 1977.

Campbell, David. *Take the Road to Creativity and Get off Your Dead End.* Greensboro North Carolina: Center for Creative Leadership, 1985. Diterjemahkan A.M. Mangun hardjana, *Mengembangkan Kreativitas.* Yogyakarta: Kanisius, 1986.

Casparis, J.G. De. *Indonesian Paleography: A History of Writing in Indonesia from Beginnings to C. AD. 1500.* Leiden: E.J. Brill, 1975.

Chittick, William C. *Sufism: A Short Introduction.* Oxford: One World, 2000.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination.* New York: State University of New York Press, 1989.

Corbin, Henry. *L'Imagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi* diterjemahkan oleh Moh. Khozim dan Suhadi, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi.* Yogyakarta: LKiS, 2002.

Dabashi, Hamid. *The World of Persian Literari Humanism.* Harvard: Harvard College, 2012.

Daftary, Farhad (ed), *Intelectual Traditions in Islam,* diterjemahkan oleh Fuad Jabali & Ujang Tholib, *Tradisi-Tradisi Intelektual Islam.* Jakarta: Erlangga, 2002.

Dahlan, Abdul Aziz. *Penilain Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud): Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Padang: IAIN-IB Press, 1999.

Al-Damanhurī, Aḥmad. *Hilyat al-Lubb al-Maṣūn ʻAlá al-Jawhar al-Maknūn.* Surabaya: Al-Hidayah, tt.

Daulay, Haidar Putra. *Dinamika pendidikan Islam di Asia Tenggara.* Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

Daulay, Saleh Partaonan. *Taj al-Salatin Karya Bukhari al-Jauhari*: *Sebuah Kajian Filologi dan Refleksi Filosofis.* Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2011.

Al-Dimashqī, Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Wāsiṭī. *Nubzat al-Lāṭifah wa-Naṣīhat al-Sharīfah.* Al-Madīnah al-Munawaarah: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah, 1306 H.

Al-Dimashqī, Abu al-Fidā' Isma'il ibn Umar ibn Kathīr al-Qurashī. *Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAẓīm Juz 5.* Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 1999.

Al-Dīn, Jalāl. *Rahasia Mutiara al-Ṭarīqah al-Naqshabandiyah*. Bukittinggi, Partai Politik Tarekat Islam (PPTI), 1950.

Djalaluddin, *Tiga Serangkai: Mengutuki Buku Fatwa Tharikat Naqsjabandijah & Lima Serangkai Mentjari Allah dan Menemukan Allah Sesuai Dengan Intan Berlian/Lukluk dan Mardjan tharikat Naksjabanijah.* Djakarta: Sinar Keemasan, 1964.

Djalaluddin. *Sinar Keemasan 2, Dalam Mengamalkan Keagungan Kalimah Laailaaha Illallah.* Surabaya: Terbit Terang, tt.

Djamaris, Edwar. *Metode Penelitian Filologi.* Jakarta: CV. Manasco, 2002.

Djamaris, Edwar. *Pengantar Sastra Rakyat Minangkabau.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.

Djamaris, Edwar. *Hikayat Nabi Mikraj, Hikayat Nur Muhammad, dan Hikayat Darma Tasiya.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983.

Djamil, Ismail. *Hikayat Kalilah wa Dimnah.* Jakarta: Balai Pustaka, 1964.

Ḍayf, Shawqī. *Tārīkh al-Adab al-ʻArabī: al-ʻAshr al-ʻAbbāsī al-Thānī.* Miṣr: Dār al-Maʻārif, tt.

Dt. Malako Nan Putih, Julius. *Mambangkik Batang Tarandam dalam Upaya Mewariskan dan Melestarikan Adat Minangkabau Menghadapi Modernisasi kehidupan Bangsa.* Bandung: Citra Umbara, 2007.

Effendy, Mochtar. *Ensiklopedi Agama dan Filsafat, Volume 3.* Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001.

Elyas, Elyās A. & Elyas, Edward E. *Al-Qāmūs al-'Aṣrī: 'Arabī-Injlizī.* Al-Qāhirah: Al-Maṭba'ah al-'Aṣriyah, 1962.

Al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī. *Mukhtaṣar al-Ṣarf.* Beirut: Dār al-Qalam, tt.

Fanani, Muhammad. *Hikayat Nur Muhammad.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995.

Fadiman, James & Frager, Robert (ED). *Essential Sufism.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997.

Fāḍil, Muḥammad. *Dirāsat wa-Naqd fi Masā'il Balāghīyah Hāmmah.* Ṭaheran: Mua'ssasāt Muṭāla'āt wa-Taḥqīqāt Farahankī, 1986.

Fathurahman, Oman. *Itḥāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara.* Jakarta: Mizan bekerja sama dengan 'Ecole Francaise d'Extrême Orient (EFEO), 2012.

Fathurahman, Oman. *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Wahdat al-Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17.* Bandung: Mizan, 1999.

Faris, Abdul Qadir Abu. *Tadhkiyat al-Nafs* diterjemahkan Habiburrahman Saerozi*, Menyucikan Jiwa.* Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

Fayyāḍ, Sulaymān. *Al-Nahwi al-'Aṣrī: Dalīl Mubsaṭ li-Qawā'id al-Lughah al-'Arabīyah.* Al-Qāhirah: Markaz al-Ahram, tt.

Feener, R. Michael dan Sevea, Terenjit. *Islamic Connection: Studies of South and Southeast Asia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Frager, Robert. *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony,* diterjemahkan oleh Hasmiyah Ra'uf, *Hati, Diri, & Jiwa: Psikologi Sufi Untuk Transformasi.* Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005.

Fowler, Riger. *Linguistic and the Novel.* London: Methuen & Co Ltd,1977.

Gad, Mohamed. *In Search of God: God, Relegious Scriptures & Proof of Devine Revelation.* USA: iUniverse Press, 2009.

Gaarder, Jostein. *Sophie's World,* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, *Dunia Sophie: Sebuah Novel Filsafat.* Bandung: Mizan, 2011.

Ghalāyīn, Muṣṭafá. *Jāmi' al-Durūs al-'Arabīyah Juz 1.* Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 1993.

Al-Ghazalī, Imām Abū Ḥāmid. *Al-Maḥabbah wa-al-Shawq wa-al-Uns wa-al-Riḍā fī Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn Jilid V,* diterjemahkan oleh Abdurrasyid Ridha, *The True Power of Love: Kitab Para Pecinta Allah.* Bandung: Mizan Pustaka, 2007.

Al-Ghazalī, Imām Abū Ḥāmid. *Farā'id al-Lā'i min Rasā'il al-Ghazālī: Majmū'ah Mushtamilah 'Alá Mi'rāj al-Sālikīn wa-Minhaj al-'Ārifīn.* Miṣr: Al-Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1924.

Al-Ghazalī, Imām Abū Ḥāmd**.** *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn Juz 3.* Semarang: Maktabah Kiryaṭ Putera, tt.

Al-Ghazalī, Imām Abū Ḥāmid. *Fātiḥat al-'Ulūm.* Miṣr: Al-Maṭba'ah al-Ḥusaynīyah al-Miṣrīyah, 1322 H.

Al-Ghazalī, Imām Abū Ḥāmid. *Kimiyā' al-Sa'ādah.* Al-Kuwayt: Wakālat al-Maṭbū'ah, 1977.

Gobée, E & Adriaanse, C. *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hourgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1636.*Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 1990.

Graves, Elizabet. *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century.* New York: Cornell University Ithaca, 1981.

Guillot, Claude & kalus, Ludvik. *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia.* Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2008.

Gulen, M. Fethullah. *Prophet Muhammad Aspects of His Life,* diterjemahkan Tri Wibowo Santoso, *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad saw.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.

Hadi, Syofyan. *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Minangkabau.* Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP), 2011.

Al-Haḍramī, 'Abdullah ibn 'Alawī al-Ḥaddād. *Risālat Adab Sulūk al-Murīd.* Al-Qāhirah: Dār al-Ḥāwī li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1994.

Hamdi, Aḥmad Zainul. *Tujuh Filsuf Muslim: Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat dan Modern.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.

Hamid, Abu. *Syaikh Yusuf Makassar: Seorang Ulama Sufi dan Pejuang.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.

Hamid, Ismail. *Kesusasteraan Melayu Lama dari Warisan Peradaban Islam.* Selangor: Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1983.

Hamid, Mas'an*. Ilmu Arudl dan Qawafi*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1995.

Hamka. *Islam dan Adat Minangkabau.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

Handāwī, ʻAbd al-Ḥamīd. *Al-Talkhīṣ fī al-ʻUlūm al-Balāghah.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1971.

Haniah, (ed). *Hikayat Bayan Budiman.* Jakarta: Balai Pustaka, 1986.

Ḥarb, ʻAlī. *Naqd al-Ḥaqīqah,* ditarjemahkan oleh Sunarwoto Dema, *Benar Kritik Kebenaran.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Ḥarakāt, Muṣṭafá. *Awzān al-Shiʻr.* Al-Qāhirah: Al-Dār al-Thaqāfiyah li-al-Nashr, 1998.

Al-Hāshimī, Aḥmad. *Mīzān al-Dhahab fī Ṣināʻat Shiʻr al-ʻArab.* Beirut: Maktabah Dār al-Beirūtī, 2006.

Al-Hāshimī, Aḥmad. *Jawāhir al-Balāgah fī al-Maʻāni wa-al-Bayān wa-al-Badīʻ.* Bairut: Maktabah al-ʻAṣriyah, tt.

Al-Hāshimī, Muḥammad ʻAlī. *Al-ʻArūḍ al-Wāḍiḥah wa-ʻIlm al-Qāfiyah.* Dimashq: Dār al-Qalam, 1991.

Al-Ḥāwī, Muṣṭafá al-Ṣāwī. *al-Balāghah al-ʻArabīyah: Taʻṣīl wa-al-Tadjīd.* Al-Iskandarīyah: Mansha'at al-Maʻārif, 1985.

Hawkes, Terrence. *Structuralism and Semiotics.* London: Methuen, 1978.

Haykal, Muḥammad 'Abd al-Maqṣūd. *Al-Ḥikam al-ʻAṭāʼīyah li-ibn ʻAṭāʼillāh al-Sakandarī, Sharh ibn ʻAbbād al-Nafazī al-Rundī.* Al-Qāhirah: Markaz al-Ahrām li-al-Tarjamah wa-al-Nashr, 1988.

Hidayat, Komaruddin. *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme.* Bandung: Hikmah Mizan Publika, 2006.

Hidayat, Nur. *Mati Tapi Hidup: Renungan Inspirasi Masalah Sehari-hari.* Bandung: PT. Mizan Publika, 2006.

Hitti, Philip K. *History of The Arab.* Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.

Hitti, Philip K. *Sejarah Ringkas Dunia Arab.* Yogyakarta: Pustaka Iqra', 2001.

Hollander, J.J. de. *Padri-Onlusten op Sumatra door Sjech Djilal Eddin.* Leiden: E.J. Brill, 1857.

Huda, Shoki. *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah.* Yogyakarat: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2008.

Hurgronje, C. Snouck. *Mekka in the Latter Part of The 19 th Century.* Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007.

Hurgronje, C. Snouck. *The Achehnese* diterjemahkan oleh Ng. Singarimbun*, Aceh di Mata Kolonialis.* Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985.

Ibn ʻAbd al-Raḥmān, Jalāl al-Dīn Muḥammad. *Al-Talkhīṣ fī ʻUlūm al-Balāghah.* Beirut: Dār al-Fikr al-ʻArabī, 1904.

Ibn ʻArabī, Muḥy al-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makīyah, Juz I Taḥqīq 'Uthmān Yaḥyá.* Miṣr: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-ʻĀmmah li-al-Kitāb, 1985.

Ibn ʻAjībah, ʻAbdullāh Aḥmad. *Miʻrāj al-Tashawwuf ilá Ḥaqāʻiq al-Taṣawwuf.* Al-Maghribī: Dār al-Bayḍā', tt.

Ibn ʻAshūr, Muḥammad Ṭahir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr Juz 30.* Tūnis: Al-Dār al-Tūnisīyah li-al-Nashr, 1984.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal Jilid 1.* Al-Qāhirah: Dār al-Hadith, 1978.

Ibn ʻAṭā'illāh, Abū Muḥammad ʻAbd al-Karīm. *Laṭā'if al-Minan,* diterjemahkan oleh Fauzi Faisal Bahreisy, *Latha'if al-Minan: Rahasia Yang Maha Indah.* Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2008.

Ibn ʻĪdrūs, Ibn ʻUmar. *'Aqd al-Yawāqid al-Jawharīyah wa-Samṭ al-'Ayn al-Dhahabīyah bi-Dhikr Ṭarīq al-Sādāt al-ʻAlawīyah Juz 1.* Miṣr: Maṭbaʻat al-ʻĀmirah al-Sharafīyah, 1317 H.

Ibn Dahīsh, ʻAbd al-Mālik ibn ʻAbdullah. *Al-Ḥaram al-Makī al-Sharīf wa-al-Aʻlām al-Muḥīṭah bi-hi: Dirāsah Tārīkhīyah wa-Maydānīyah.* Makkah al-Mukarramah: Dār Makkah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, tt.

Ibn Mālik, Badr al-Dīn. *Al-Miṣbāḥ fi al-Maʻānī wa-al-Bayān wa-al-Badīʻ.* Al-Qāhirah: Maktabah al-Ādāb wa-Maṭbaʻat bi-al-Jamāmīz, 1989.

Ibn ʻUthmān, Muḥammad ibn Ḥasan. *Al-Murshid al-Wāfī fī al-ʻArūḍ wa-al-Qawāfī.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2003.

Ibrahim, Muhammad Zaki. *Tasawuf Hitam Putih.* Solo: Tiga Serangkai, 2004.

Al-Iskandarī, Aḥmad ddk. *Tārīkh al-Adab al-'Arabī.* Miṣr: Al-Maṭba'ah al-Amīrīyah, 1984.

Al-Iskandarī, Aḥmad dan Anānī, Muṣṭafá. *Al-Wasīṭ fī al-Adab al-'Arabī wa-Tārīkhihi.* Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1934.

Al-Jāḥiẓ, Abū 'Umar ibn Sajar. *Al-Bayān wa-al-Tabyīn Juz 1.* Al-Qāhirah: Maṭba'ah al-Madanī wa-Maktabat al-Khanajī, 1998.

Jalaluddin, Syaikh. *Rahasia Mutiara Tarekat Naqsyabandi.* Bukittinggi: Partai Politik Umat Islam (PPTI), 1950.

Al-Jamal, Ḥasān 'Izzu al-Dīn. *Mu'jam wa-Tafsīr Lughawī li-Kalimāt al-Qur'ān Jilid 3.* Miṣr: Maṭba'at al-Hay'ah al-Miṣriyah, 2007.

Jamil, M. *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Kontekstual.* Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.

Jamil, M. Muhsin & Ramadhan, Mu'ammar. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Al-Jārim, Alī & Amīn, Muṣṭafá. *Dalīl al-Balāghah al-Wāḍiḥah: al-Bayān, al-Ma'ānī, al-Badī'.* Al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, tt.

Al-Jārim, Alī & Amīn. Muṣṭafá. *Al-Balāghah al-Wāḍiḥah: al-Bayān, al-Ma'ānī, al-Badī'.* Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1999.

Al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *Fawā'id al-Adhkār* diterjemahkan Abdul Hayyie*, Zikir Cahaya Kehidupan.* Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

Al-Jawarī, Aḥmad 'Abd al-Sattār. *Al-Shi'r fī Baghdād Ḥattá Nihāyat al-Qarn al-Thālith al-Hijrī.* Beirut: Al-Mu'assasat al-'Arabīyah li-al-Dirāsāt wa-al-Nashr, 2006.

Jaylānī, 'Abd al-Qādir. *Sirr al-Asrār wa-Muẓhir fī mā Yaḥtāju Ilayhi al-Abrār,* diterjemahkan oleh Zaimul Am, *Secret of The Secret: Hakikat Segala Rahasia Kehidupan.* Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2008.

Kabbani, Muhammad Hisham. *Classical Islam and The Naqshbandi Sufi Tradition.* Oakland: Islamic Supreme Council of America (ISCA), 2004.

Kahim, Aujdrey. *Rebellion to Integration, West Sumatera and the Indonesian Polity 1926-1998,* diterjemahkan oleh Azmi dan Zulfahmi, *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatera Barat*

dan Politik Indonesia 1926-1998. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Kamal, Tamrin. *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau: Konsep Pembaharuan H. Abd. Karim Amrullah.* Padang: Angkasa Raya, 2005.

Kamil, Sukron. *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern,* Cetakan ke-2. Jakarta: Rajawali Pers, 2012.

Al-Karbasī, Muḥammad Ṣādiq Muḥammad. *Buḥūr al-ʻArūḍ.* Beirut: Bayt al-ʻIlm li-al-Nābihīn, 2011.

Kartanegara, Mulyadi. *Menyelami Lubuk Tasawuf.* Jakarta: Erlangga, 2006.

Kartanegara, Mulyadi. *Nalar Relegius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia.* Jakarta: PT. Gelora Aksara Pratama, 2007.

Karūm, Aḥmad. *Al-Istidlāl fī Maʻānī al-Ḥurūf: Dirāsat fī al-Lughah wa-al-Uṣūl.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah, 2009.

Kato, Tsuyoshi. *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah.* Jakarta: PT. Balai Pustaka, 2005.

Kato, Tsuyoshi. *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia.* London: Cornell University Press, 1982.

Al-Kawāz, Muḥammad Karīm. *Al-Balāghah wa-al-Naqd: Al-Muṣṭalaḥ wa-al-Nash'at wa-al-Tajdīd.* Beirut: Al-Intishār al-ʻArabī, 2006.

Keraf, Gorys. *Diksi dan Gaya Bahasa.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007.

Al-Khafājī, Muḥammad ʻAbd al-Munʻim. *Al-Adab fi al-Turāth al-Ṣūfi.* Al-Fajalah: Maktabat Gharīb, tt.

Al-Khālidī, ʻAbd al-Majīd Muḥammad al-Khānī. *Al-Saʻādah al-Abadīyah fī mā Jā'a bi-hi al-Naqshabandiyah.* Dimashqa: Maṭbaʻah al-Iṣlāḥ, 1313 H.

Al-Khaṭīb, ʻAlī. *Ittijāḥāt al-Adab al-Ṣūfi: Bayna al-Ḥallāj wa-ibn 'Arabī.* Al-Qāhirah: Dār al-Maʻārif, 1303 H.

Khuluq, Lathiful. *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari.* Yogyakarta: LKiS, 2008.

Al-Kurdī, Muḥammad Amīn. *Tanwīr al-Qulūb fī Muʻāmalat ʻAllām al-Ghuyūb.* Jeddah: Al-Ḥarāmayn, tt.

Kushartanti. Yuwono, Untung. Lauder, Multamia RMT. *Pesona Bahasa: Langkah Awal Memahami Lingustik.* Jakarta: Gramedia Pustka Utama, 2005.

Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and Narration of a Sufi Past.* New Jersey: Princeton University Press, 2011.

Lajoubert, Monique Zaini. *Karya Lengkap Abdullah bin Muhammad al-Misri.* Depok: Komunitas Bambu bekerjasama dengan École Francaise d'Extrême-Orient, 2008.

Latif, Yudi. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad 20.* Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005.

Leech, G.N dan Short, M.H. *Style in Fiction.* London and New York: Longman, 1984.

Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAM) Sumatera Barat. *Bunga Rampai Pengetahuan Adat Minangkabau* (Padang: Yayasan Sako Batuah, 2000.

Loir, Henri Chambert, *Naik Haji di Masa Silam, Jilid I (1482-1890)* (Jakarta:Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan 'Ecole Francaise d'Extrême Orient (EFEO), 2013.

Lubis, Nabilah. *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi.* Jakarta: Media Alo Indonesia, 2007.

Maarif, Aḥmad Syafii. *Titik-Titik Kisar di Perjalananku: Autobiografi Aḥmad Syafii Maarif.* Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2009.

Ma'lūf Luis. *Al-Munjid fī al-Lughah.* Beirut: Maktab al-Katholikiyah, 1956.

Majma` al-Lughah al-`Arabīyah. *Mu'jam al-Wajīz.* Miṣr: Wizārat al-Tarbiyah wa-al-Ta'līm, 1994.

Mahayana, Maman S. *Akar Melayu: Sistem Sastra & Konflik Ideologi di Indonesia & Malaysia.* Magelang: Yayasan Indonesiatera, 2001.

Al-Mālikī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad Miyārah. *Al-Durr al-Thamīn wa-al-Mawrid al-Ma'īn Juz 1.* Miṣr: Sharikah wa-Maṭba`ah Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1954.

Mandūr, Muḥammad. *al-Adab wa-Funūnuhu.* Al-Qāhirah: Nahḍat Miṣr li-al-Ṭibā`ah, 2006.

Manṣūr, Anīs. *Ṭala'a al-Badr `Alaynā.* Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1984.

Al-Maqarrī, Abū ʻAbdillāh Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Haqāʻiq wa-al-Raqāʻiq.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah, tt.

Maṣlūḥ, Saʻad ibn ʻAbd al-ʻAzīz & Al-Khaṭīb, ʻAbd al-Laṭīf ibn Muḥammad. *Al-Qawāʻid al-ʻArūḍīyah wa-Aḥkām al-Qāfiyah al-ʻArabīyah.* Al-Kuwayt: Maktabat Ahl al-Athar, 2004

Al-Maslūṭ, ʻAbd al-Ḥamīd dkk. *Al-Adab al-ʻArabī Bayna al-Jāhilīyah wa-al-Islām.* Al-Qāhirah: Al-Maṭbaʻah al-Munīriyah, 1995.

Al-Maṣrī, Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī. *Lisān al-ʻArab.* Al-Qāhirah: Dār al-Maʻārif, tt.

Masruri, M. Hadi. *Ibn Thufail: Jalan Pencerahan Mencari Tuhan.* Yogyakarta: LKiS, 2005.

Massignon, Louis. *Hallaj: Mystic and Martyr of Islam.* New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Al-Maṫirī, Muhammad ibn Fallāh. *Al-Qawāʻid al-ʻArūḍīyah wa-Aḥkām al-Qāfiyah.* Kuwayt: Maktabah Ahl al-Athar, 2003.

Minderep, Albertine. *Metode Karakterisasi Telaah Fiksi.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Mufid, Aḥmad Syafi'i. *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.

Muhammad, Muhammad Ṣādiq. *Al-Awzān al-Shiʻriyah: Al-ʻarūḍ wa-al-Qāfiyah.* Beirut: Maktabah Dār al-ʻUlūm al-Qur'ān, 2011.

Mujieb, M & Abdul. Isma'il & Aḥmad. Syafi'i, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali: Mudah Memahami dan Kehidupan Spiritual.* Jakarta: PT. Mizan Publika, 2009.

Mulkhan, Abdul Munir. *Sufi Pinggiran: Menembus Batas-Batas.* Yogyakarta: Kanisius, 2007.

Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005.

Munawwir, Aḥmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia.* Surabaya: Pustaka Progressif, 1997

Munoz, Paul Michel. *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula.* Singapore: Editions Didier Millet, 2006.

Mūsá, Maḥbūb. *Al-Mīzān ʻIlm al-ʻArūḍ Kama Lam Yuʻraḍ min Qabl.* Al-Qāhirah: Maktabah Madbūlī, 1997.

Muṣṭafá, Maḥmūd. *Ahdā al-Sabīl ilā ʻIlmay al-Khalīl al-ʻArūḍ wa al-Qāfiyah.* Beirut: ʻĀlam al-Kutub, 1996.

Al-Muṭ'anī, 'Abd al-'Aẓīm Ibrāhīm. *Al-Tashbīh al-Balīgh Hal Yarqā Ilā Darajat al-Majāz?: 'Araḍ wa-Naqd.* Al-Qāhirah: Makatabah Wahbah, tt.

MZ, Shofiyullah. *Memandang Ulama Secara Rasional.* Yogyakarta: Kutub, 2006.

Naim, Mochtar. *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984.

Al-Najjār, Mamlah. *Al-Sarāb wa-al-Naba'.* Beirut: Dār al-Fāris li al-Nashr wa-al-Tawzī', 2005.

Al-Naqshabandī, Ḍiyā' al-Dīn Aḥmad Muṣṭafá al-Khamashkhanawī. *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Awliyā'.* Surabaya: Maṭba'ah al-Haramain, tt.

Naṣīf, Hafnī. dkk. *Durūs al-Balāghah al-Tab'ah al-Ūlā.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 2012.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth: The Vission and Promise of Sufisme, Islam's Mystical Tradition,* diterjemahkan oleh Yuliani Liputo, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf.* Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2010.

Nasr, Seyyed Hossein. dkk, (Ed). *Warisan Sufi, Warisan Sifisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500)* Jilid II. Depok: Pustaka Sufi, 2003.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Navis, A.A. *Cerita Rakyat dari Sumatera Barat 3* (Jakarta: PT. Grasindo, 1994.

Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam.* London: Routledge and Kegan Paul, 1975.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Pandoe, Marthias Duski. *Jernih Melihat Cermat Mencatat: Antologi Karya Jurnalistik Wartawan Senior Kompas.* Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2010.

Al-Payamani, Ma'ruf. *Islam dan Kebatinan: Studi Kritis tentang Perbandingan Filsafat Jawa dan Tasawuf.* Solo: Ramadhani, 1992.

Penghulu, Idrus Hakimy Dt. Rajo. *1000 Pepatah-Petitih, Mamang, Bidal, Pantum, Gurindam: Bidang Sosial Budaya, Ekonomi,*

Politik, Hukum, Hankam dan Agama di Minangkabu. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Penghulu, Idrus Hakimy Dt. Rajo. *Pegangan Penghulu, Bundo Kanduang, Pidato Alua Pasambahan di Minangkabau.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Pradopo, Rachmat Djoko. *Prinsip-Prinsip Kritik Sastra: Teori dan Penerapannya.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2007.

Pranoto, Sugiman. *Lesson Learned: Pembelajaran Rehabilitasi dan Rekonstruksi Pasca Gempa di Sumatera Barat 30 September 2010, Building Back Better.* Padang: Tim Rehab-Rekond BNPD sumbar, 2011.

Pristiono, Adrianus. dkk. *Dari Zaman Citra ke Metafiksi: Bunga Rampai Telaah Sastra DKJ.* Jakarta: Kepustakaan Populer Jakarta, 2010.

Pudjiastuti, Titik. *Naskah dan Studi Naskah.* Bogor: Akademia, 2006.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Semiotika dan Penerapannya dalam Karya Sastra.* Jakarta: Quality Endorsed Company, 2008.

Al-Qāḍī, ʻAbd al-Raḥīm ibn Aḥmad, *Daqā'iq al-Akhbār fī Dhikr al-Jannah wa-al-Nār.* Semarang: Maktabah wa-Maṭbaʻah Ṭāhā Putera, tt.

Al-Qarḍawī, Yūsuf. *Al-ʻAql wa-al-ʻIlm fī al-Qurʼān al-Karīm.* Al-Qāhirah: Maṭbaʻah al-Madanī, 1996.

Al-Qazwayn, al-Khaṭīb. *Al-Īḍāḥ fī ʻUlūm al-Balāghah: Al-Maʻānī wa-al-Bayān wa-al-Badīʻ.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah, 2003.

Al-Qushaybī, Ghāzī ʻAbd al-Raḥmān. *Al-Ghazw al-Thaqāfī wa-Maqālāt Ukhrā.* Beirut: Dār al-Fāris li-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 2006.

Al-Rabīʻī, Ḥamīd Ṣāliḥ Khalf. *Maqāyīs al-Balāghah Bayna al-Udabāʼ wa-al-ʻUlamāʼ.* Makkah al-Mukarramah: Jāmiʻah Umm al-Qurā, 1996.

Radjab, Muhammad. *Semasa Ketjil di Kampung (1913-1928): Autobiografi Seorang Anak Minangkabau*. Jakarta: Balai Pustaka, 1950.

Al-Rāfiʻī, Muṣṭafá Ṣādiq. *Tārīkh Adab al-ʻArab Juz 1.* Beirut: Dār al-Kutub, 2000.

Ratna, Nyoman Kutha. *Estetika Sastra dan Budaya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Rauf, Fathurrahman*. Syair-Syair Cinta Rasul: Studi Taḥlīly atas Corak Sastra Kasidah Burdah Karya al-Busīry.* Jakarta: Puspita Press, 2009.

Ronidin. *Minangkabau di Mata Anak Muda.* Padang: Andalas University Press, 2006.

Ruhimta, Li. *Kisah Para Salik.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005.

Al-Rumānī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā. *Ma'ānī al- Ḥurūf.* Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣrīyah, tt.

Said, H.A. Fuad. *Hakikat Tarekat Naqsyabandiyah.* Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 2001.

Al-Sakandarī, Ibn 'Aṭā'illāh. *Al-Ḥikam.* Miṣr: Maktabah wa-Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣābih wa-Awlādihi, tt.

Al-Sakandarī, Ibn 'Aṭā'illāh. *Miftah al-Falāh wa-Miṣbāḥ al-Arwāḥ,* diterjemkan A. Fauzi Bahresy, *Zikir Penenteram Hati* Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.

Salam, Aprinus. *Oposisi Sastra Sufi.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Salleh, Muhammad Haji. *Romance and Laughter in The Archipelago: Esays on Classical and Contemporary Poetics of The Malay World.* Kelantan: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2006.

Saqal, Dizirah. *'Ilm al-Bayān Bayna al-Naẓarīyāt wa-al-Uṣūl.* Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997.

Al-Sayyid, Shafī'. *Al-Baḥthu al-Balāghī 'inda al-'Arab: Taṣīl wa-Taqyīm.* Al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1978.

Al-Sammārā'ī, Fāḍil Ṣāliḥ. *Ma'ānī al-Naḥwī Jilid 1.* 'Ammān: Dār al-Fikr, 2000.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam.* Kuala Lumpur: Academe Arts and Printing Services, 2008.

Scott, A. F. *Current Literary Terms. A Concise Dictionary.* London: The Macmillan Press Ltd, 1980.

Schrieke, B.J.O. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat; Sebuah Sumbangan Bibliografi.* Jakarta: Bhatara, 1973.

Shāwir, Sa'dī Abū. *Taṭawwur al-Ittijāh al-Waṭanī fī al-Shi'r al-Faliṣṭīnī al-Mu'āṣir.* Beirut: Dār al-Fāris li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2003.

Sedyawati, Edy. dkk (Ed). *Sastra Melayu Lintas Daerah.* Jakarta: Pusat Bahasa, 2004.

Semi, M.Atar. *Anatomi Sastra.* Padang: FBS IKIP, 1984.

Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥ. *Dirāsat fī Fiqh al-Lughah.* Beirut: Al-Maktabah al-Hilāliyah, 1962.

Al-Ṣa'īdī, 'Abd al-Muta'ālī. *Al-Balāhgah al-'Āliyah: 'Ilm al-Ma'ānī.* Al-Qāhirah: Maktabat al- *Ā*dāb wa-al-Maṭaba'ah bi-al-Jamāmīz, 1991.

Al-Syaikh, Ḥusayn. *Al-'Arab Qabl al-Islam.* Al-Iskandarīyah: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'ah, 1993.

Al-Sharīf, Muḥammad ibn Ḥasān ibn 'Āqil Mūsá. *Tasbīḥ wa-Munājat wa-Thanā' 'Alá Mālik al-Arḍ wa-al-Samā'.* Riyāḍ: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', 2000.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia.* Mizan: Bandung, 2001.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat, Cet VIII.* Bandung: Mizan, 1998.

Siswanto, Wahyudi. *Pengantar Teori Sastra.* Jakarta: Grasindo, 2008.

Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi.* Bandung: PT. Pustaka Mizan, 2006.

Sj, A. Sudiarja. dkk (Penyunting). *Karya Lengkap Drikarya: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama kerjasama antara PT. Kompas Media Nusantara, 2006.

Smith, Margaret. *Rabi'ah The Mystic and Her Fellow-Saint in Islam.* New York: Cambridge University Press, 2010.

Solihin, M. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Solohin, M. dan Anwar, Rosihan. *Kamus Tasawuf.* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002.

Solikhin, Muhammad. *Menyatu Diri Dengan Ilahi: Makrifat Rohani Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani dan Perspektifnya Terhadap Paham Manunggaling Kawula Gusti.* Yogyakarta: Narasi, 2010.

Solikhin, Muhammad. *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syaikh 'Abdul Qadir al-Jailani.* Yogyakarta: Mutiara Media, 2009.

Solikhin, Muhammad. *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti.* Yogyakarta: Narasi, 2008.

Suseno, Franz Magnis. *Menalar Tuhan.* Yogyakarta: Kanisius, 2006.

St. Majolelo, Yunus. *Pepatah Petitih Minangkabu.* Jakarta: Mutiara, 1981.

Stepaniats, Marietta T. *Sufi Wisdom.* New York: State University of New York Press, 1994.

Sudardi, Bani. *Tonggak-Tonggak Sastra Sufistik Indonesia Petualangan Batin Manusia Indonesia Sepanjang Zaman.* Surakarta: Sebelas Maret University, 2001.

Sulistiyono, Singgih Tri. *Konsep Batas Wilayah Negara di Nusantara: Kajian Historis.* Semarang: Universitas Diponegoro, 2009.

Sunyoto, Agus. *Sulūk Abdul Jalil, Perjalanan Sufi Syaikh Siti Jenar Volume 2.* Yogyakarta: Pustaka Sastra Lkis, 2005.

Sunyoto, Agus & Suffatni, Retno. *Sulūk Malang Sungsang: Konflik dan Penyimpangan Ajaran Syaikh Siti Jenar.* Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2004.

Suroso. *Ikhtisar Seni Sastra.* Solo: Tiga Serangkai. 1995.

Suryadi, "Syair Mekah dan Madinah: Catatan Seorang Ulama Minangkabau tentang Ibadah Haji pada Awal Abad ke 19", dalam Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam, Jilid I (1482-1890).* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan 'Ecole Francaise d'Extrême Orient (EFEO), 2013.

Syam, Nur. *Islam Pesisir.* Yogyakarta: LKiS, 2005.

Al-Sya`rawī, M. Mutawallī. *Al-Qaḍā' wa-Qadar wa-Mu'jizāt al-Rasūl wa-I'jāz al-Qur'ān wa-Makānat al-Mar'ah fī al-Islām.* Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2002.

Sudjiman, P. *Kamus Istilah Sastra.* Jakarta: Gramedia, 1984.

Al-ṬabāṬaba'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur,ān Juz 13.* Beirut: Mu'assasat al-A`lamī li-al-Muṭbū`ah, 1997.

Al-Ṭabarī, Abū Ja`far Muhammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān `an Ta'wīl Āyy al-Qur'ān Juz 5.* Al-Qāhirah: Hajar li-al- Ṭibā`ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-I`lān, 2001.

Talib, Abdul Latip. *Hikayat Amir Hamzah 1: Asqar Dewa Bermata Tiga.* Selangor: PTS Fortuna, 2008.

Al-Ṭanṭawī, ʻAlī. *Kāna Yawma Kuntu Ṣināʻat al-Fiqh wa-al-Adab.* Riyāḍ: Sharikah Obeikan Bookshop, 2007.

Tawilah, ʻAbd al-Wahhab ʻAbd al-Salam. *Athār al-Lugah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn.* Beirut: Dār al-Salām, 1414 H.

Al-Ṭayyān, Muḥammad Ḥassan. *Kayfa Taghdū Faṣīḥan: ʻAff al-Lisān, Adwiyāʼ al-Lisān wa-ʻIlājuhā Faṣāḥatan wa-Ḥifẓan.* Al-Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʼūn al-Islāmiyah, 2012.

Al-Tibrīzī, al-Khaṭīb. *Kitāb al-Kāfī fī al-ʻArūḍ wa-al-Qawāfī.* Al-Qāhirah: Maktabat al-Khanajī, 1994.

Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramdia, 2009.

Tjandrasasmita, Uka. *Kajian Naskah-Naskah Klasik dan Penerapannya Bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia.* Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2006.

Al-Ṭūsī, Abu Naṣr al-Sirāj. *Al-Lumaʻ.* Al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1960.

Al-ʻUkbarī, Abī al-Baqāʼ. *Kitāb al-Tabyīn ʻan Madhāhib al-Nahwīyīn al-Baṣrīyīn wa-al-Kawfīyīn.* Riyāḍ: Jāmiʻat al-Mālik ʻAbd al-ʻAzīz, 1976.

ʻUmar, Aḥmad Mukhtār & Zahrān, Muṣṭafá al-Nuḥās & ʻAbd al-Laṭīf, Muḥammad Hammāsah. *Al-Naḥwu al-Asāsī.* Kuwayt: Dār al-Salāsil li-al-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, 1994.

ʻUqayl, Saʻīd Maḥmūd. *Al-Dalīl fī al-ʻArūḍ.* Beirut: ʻAlam al-Kutub, 1999.

ʻUrabī, Muḥammad Ghazī. *Sharh Shaṭahat al-Busṭāmī.* Al-Qāhirah: Dār al-Maʻrifah, 1997.

Utomo, Sutrisno Sastro. *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia.* Yogyakarta: Penerbit Kanisisus, 2007.

Vlekke, Bernard Hubertus Maria. *Nusantara: Sejarah Indonesia.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

Wāfī, ʻAbd al-Wāḥid. *Fiqh al-Lughah.* Al-Qāhirah: Nahdat Miṣr li-al-Ṭibāʻah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 2004.

Waluyo, Herman J. *Teori dan Apresiasi Puisi.* Jakarta: Erlangga, 1987.

Wellek, Rene & Warren, Austin. *Teori Kesusasteraan.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.

Wolfe, Michael. *One Thousand Roads to Mecca: Ten Centuries of Travelers Writing About The Muslim Pilgrimage.* New York: Grove Press, 1997.

W.M, Abdul Hadi. *Kembali ke Akar Kembali ke Tradisi: Esai-Esai Sastra Profetik dan Sufistik.* Jakarta: Pustaka Firdaus,1999.

WS, Hasanuddin. dkk. *Ensiklopedi Sastra Indonesia.* Bandung: Titian Ilmu, 2004.

Yamūt, Ghāzī. *Buḥūr al-Shi'r 'Arūḍ al-Khalīl.* Lebanon: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992.

Ya'qūb, Emīl Badī'. *Al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fī 'Ilm al-'Arūḍ wa-al-Qāfiyah wa-Funūn al-Shi'r.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.

Ya'qūb, Emīl Badī'. *Fiqh al-Lughah al-'Arabīyah wa-Khaṣā'iṣuhā.* Beirut: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, 1982.

Al-Ya'qubī, Muhammad ibn 'Arabī al-Hilālī. *Yawāqit al-Mushtarī min Jawāhir al-Akhdharī: Fann al-Balāghah.* Beirut: Dar al-Kutub, 1991.

Yusuf, Nanang Qosim. *The 7 Awareness: 7 Kesadaran Hati dan Jiwa Menuju Manusia Di Atas Rata-Rata.* Jakarta: Grasindo, 2008.

Al-Zamakhsharī, Jārullāh. *Al-Qisṭās fī 'Ilm al-'Arūḍ.* Beirut: Maktabat al-Ma'ārif, 1989.

Al-Zannād, al-Azhar, *Durūs al-Balāghah al-'Arabīyah Naḥw Ru'yah Jadīdah.* Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1992.

Al-Zayyat, Aḥmad Ḥasan *Tārīkh al-Adab al-'Arabī.* Al-Qāhirah: Dār al-Nahḍat Miṣr, tt.

Zayd, Naṣr Ḥamīd Abū. *Al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema, *Teks Otoritas Kebenaran.* Yogyakarta: LKiS, 2003.

Zaydan, George. *Al-Adab al-Lughah Juz 1.* Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

ZH, Muhammad Qustulani. *Dualisme Makna: Independensi Teks Naẓm.* Jakarta: Young Progressive Muslim, 2011.

Sumber Jurnal, Artikel dan Hasil Penelitian

Abdullah, Wan. Mohd. Shaghir. "Penulisan Ulama-Ulama Melayu dalam Kesusasteraan Arab". Dibentang dalam Seminar Balaghah (Retorika), 27 Rabul akhir 1416 H/23 September 1995 M anjuran Jabatan Pengajian Arab & Tamadun islam, Fakulti Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1995.

Abu Mannneh, Butrus. "Tranformation of the Naqshbandiyya 17 th-20 th Century". *Journal of Die Welt des Islams, Vol. 43, Issues 3,* (2003).

Abu Mannneh, Butrus. "Salafiyya and The Rise of The Khalidiyya in Baghdad in The Eerly Nineteenth Century". *Jornal of Die Welt des Islams, Vol. 43, Issue 3* (2003).

Abu Mannneh, Butrus. "The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The 'koteubah' of the Acehnesse Epic, "Hikayat Prang Gompeuni", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 61, No. 2* (1998).

Braginsky, V.I. "Jalinan dan Khazanah Kutipan: Terjemahan dari Bahasa Parsi dalam Kesusastraan Melayu, Khususnya yang Berkaitan dengan 'Cerita-Cerita Parsi'," dalam Henri Chambert-Loir (ed) *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Bruinessen, Martin van. "After The Days of Abu Qubays : Indonesian Tranformations of The Naqsyabandyya-Khalidiya". *Journal of The History of Sufism 5* (2007).

Bruinessen, Martin van. "The Origin and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", *Studia Islamika-Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 1, No. 1* (1994).

Bruinessen, Martin van. "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci", *Ulumul Qur'an Nomor 5* (1990).

Bruinessen, Martin van. "The Origins and Development of The Naqshbandi Order in Indonesia, *Journal Bijdragen tot de Land-, Taal-en Volkenkunde (BKI), Vol. 67* (1990).

Copty, Atallah S. "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in The Haramain in the 11 th/17 th Century". *Journal Die Welt Islams, Vol. 42, Issues 2,* (2003).

Daud, Wan Mohd Nor Wan & Muammar, Khalif. "Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masehi Berdasarkan Manuskrip *Durr al-Fara'id* Karangan Sheikh Nurudin al-Raniri" *International Journal of the Malay World and Civilisation 27 (2)* (2009).

Demirpolat, Anzavur. "Sosio-Cultural Dynamics of Muridizm Movement in Caucasia". *Journal of Ilahiyat Fakultesi Dergisi, 12:1* (2007).

DZ, Abdul Mun'im. "Islam Nusantara: Antara Prasangka dan Harapan yang Tersisa" *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke-10 Banjarmasin* (1-4 November 2010).

Faizal, Mohd. "Javanese Sufism and Prophetic Literature". *Cultura, International Journal of Philosophy of Culture and Axiology, Volume 8. (2)* (2011).

Fatoni, Aḥmad. "Sentuhan Sufisme dalam Sastra Indonesia", *Harian Umum Pelita, Edisi Jum'at* (17 Juli 2009).

Gammer, Moshe. "The Beginnings of The Naqshabandiyya in Dāghestān and The Russian Conquest of The Caucasus". *Jornal of Die Welt des Islams, New Series, Vol. 34, Issue 2* (Nov 1994).

Halligan, Fredrica R. "The Creative Imagination of The Sufi Mystic, Ibn 'Arabi". *International Journal of Relegion and Health, Vol. 40, No. 2.* (Summer, 2001).

Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islam Revival", *The Journal of Asian Studies 60, No .3* (Augusts, 2001).

Jamrah, Alfian. "Suku Maya dan Minangkabau", *Harian Umum Singgalang* (3 Januari, 2013).

Johns, A.H. "Reflections on the Mysticism of Shams al-Dīn al-Sumaṭrā'ī (1550-1630). *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 18, Number 2,* (2011).

Istadiyantha. "Sastra Sufi Jawa dalam Bingkai Sastra Sufi Nusantara". *Makalah dipresentasikan di Institut Alam dan Tamadun Melayu Universiti Kebangsaan Malaysia* (26 April 2006).

Istanti, Kun Zachratun. "Wujud Kearifan Lokal Teks Amir Hamzah Nusantra". *Ibda' Jurnal Studi Islam dan Budaya, Vol.5, No.1,* (Juni-Januari 2007).

Kamil, Sukron. "Sastra Islam Indonesia dan Persia". *Relegiusitas, Jurnal Tranformasi Kependidikan dan Keagamaan, Vol. 1, No. 4* (September, 2007).

Kartal, Abdullah. "Aḥmad Sirhindi's Criticim of Wahdat al-Wujūd and its Historical Background", *International Journal of Business and Social Science, Vol. 4, No. 1* (Januari 2013).

Kato, Tsuyoshi. "Change and Continuity in The Minangkabau Matrilineal System". *Indonesia (25),* (1978).

Kemper, Michael. "Khalidiyah Networks in Daghestan and The Question Jihad". *Jornal of Die Welt des Islams, New Series, Vol. 42, Issue 1* (2002).

Knysh, Alexander. "Sufism as an Explanatori Paradigm: The Issue of The Motivations of Sufi Resistance Movement in Western and Russian Scholarship". *Journal of Die Welt des Islams, New Series, Vol. 2, Issue 2* (2002).

Latief, M.Sanusi. "Gerakan Kaum Tua di Minangkabau," Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (1998).

Le Gall, Dina. "Forgotten Naqshbandis and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods,". *International Journal of Studia Islamica, No. 97* (2003).

Ma'arif, Aḥmad Syafii, "Satu Nomor Contoh Produk Tradisi Merantau" *ANTARA,* (5 November 2008).

al-Ma'ruf, Ali Imron. "Dimensi Sufistik dalam Stilistika Puisi 'Tuhan, Kita Begitu Dekat' Karya Abdul Hadi WM". *TSAQAFA, Jurnal Kajian Seni Budaya Islam PPs Universitas Muhammadiyah Surakarta, Vol 1, No. 1* (Juli 2012).

Mahyuddin, Muhammad Khairi. Stepa, Zakariya. Badaruddin, Faudzinaim. "The Arrival of Naqshabandi Order from Hijaz to Malay World: 16 th until the Early 19 th Century", *International Journal of Business and Social Science Vol. 4, No. 1.* (Januari, 2013*).* 206-211.

Ming, Ding Cong. "Penafsiran Kuasa Raja dalam Beberapa Teks Sastra Melayu Lama" *Jurnal Manuskrip Nusantara (JUMANTARA), Vol. 3. No. 2.* (*Tahun* 2012).

Mohamad, Abdul Halim. "Unsur-Unsur Ilmu Badi' Arab dalam Syair Hamzah Fansuri". *International Journal of the Malay World and Civilisation Vol. 29, No. 9* (2011).

Nurrahmah, "Kontemplasi Tarekat Naqsyabandiyah dan Pembangunan Karakter: Kajian Teks dan Konteks atas Naskah Ilmu Segala Rahasia yang Ajaib", *Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang Kemenag RI,* (2012).

Pradopo, Rachmar Djoko. "Stilistika". *Makalah* dalam Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia dalam rangka PIBSI XXVI di Universitas Muhammadiyah Purwokerto (4–5 Oktober 2004).

Rahim, Rahimin Affandi Abdul dan Latif, Faizuri Abd. "Warisan Karya Ulama Melayu-Islam Dan Kaitannya Dengan Pengajian Moral Di Zaman Moden", *Jurnal Usuluddin bil. 27* (2008).

Rahman, Jamal D. "Raja Ali Haji (1809-1873): Paduka Kakanda Dibawah Bertahta", *Majalah Sastra Horison* (Maret 2010).

Rahman, Nor-Afidah Abd. "Haj Pilgrimage in the Malay Archipelago before the 20 the Century" *Journeys of Faith Saudi Aramco World, 56* (6), (24 August, 2006).

Rosid, Abdul. "Kajian Stilistika dan Nilai Budaya Dalam Puisi Indonesia Sebagai Bahan Pembelajaran Sastra Kelas VIII MTs Misykat al-Anwar Kwaron Jombang" *Tesis di Universitas Pendidikan Indonesia (UPI) Bandung*, (2011).

Rusdin, "Islam dan Sastra Melayu Klasik", *Jurnal Hunafa Vol. 2, No.3* (Desember, 2005).

Siradj, Agiel. "Perkembangan Tasawuf dalam Islam". *Jurnal Media, IAIN Wali Songo Semarang, Edisi 32. Th. IX (Januari 2000).*

Siregar, Lisga Hidayat. "Tarekat Naqsyabandiyah Syaikh 'Abdul Wahab Rokan Babusalam; Suatu Kajian Tentang Ajaran dan Aktualisasinya dalam Kehidupan Sosial 1882-1926." *Disertasi di UIN Syarif Hiadayullah Jakarta* (2003).

Suryadi. "Syair Sunur: Autobiografi Seorang Dagang Minangkabau". *International Journal of Sari Antarabangsa Alam dan Tamadun Melayu (ATMA), vol. 23,* (2005).

Tim Redaksi Majalah Detik. "Sufi Metropolis", *Majalah Detik*, *Edisi 89* (12-18 Agustus, 2013).

Wieringa, Edwin. "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: "A Transformation of The Intended Function of The Syair Makah dan Madinah", *International Journal of Die Welt des Islam, New Series, Vol. 42, Issue 2* (2002).

W.M, Abdul Hadi. "Jagad Estetika Sastra Melayu". *Makalah pada International Seminar Rediscovering the Treasure of Malay Culture, diselenggarakan Institut Seni Indonesia Padang Panjang* (28-29 November 2012).

W.M, Abdul Hadi. "Sumbangan Sastrawan Ulama Aceh dalam Penulisan Naskah Melayu", *Jurnal Lektur Keagamaan Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, Vol. 6, No. 1,* (2008).

Sumber Online

Abdullah, Wan. Mohd. Shaghir "Tulisan Ulama Melayu dalam Kesusasteraan Arab" (2009). http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0216&pub=utusan_malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm&arc=hive (Diakses, 20 November 2012).

Fathurahman, Oman. "Ithaf al-dzaki, Bukti Ulama Nusantara Terlibat Wacana Intelektual pada Abad ke-17". Selasa (18/9/2012), http://www.uinjkt.ac.id/index.php/arsip-berita-utama/2301-ithaf-al-dzaki-bukti-ulama-nusantara-terlibat-wacana-intelektual-pada-abad-ke-17.html (Diakses 23 Januari, 2013).

Ghazali, Abd. Moqsith. "Ulama Arab dan Ulama Indonesia". http://islamlib.com/id/artikel/ulama-arab-dan-ulama-indonesia 15-10-2008. Diakses 17 Januari, 2013.

SD, Subhan "Dulu Ulama Kita Hebat-Hebat di Makkah", Kompas.com, Rabu, 28 Maret 2012. Tulisan senada juga dikemukakan oleh Ahmad Ginandjar Sya'ban, "Jejak Langkah Ulama Nusantara di Timur Tengah", Eramuslim.com. Diakses 19 Juni 2009.

Sunarti, Sastri. "Pengaruh Kesusasteraan Asing dalam Kesusasteraan Indonesia"*, Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/artikel/1346* (Diakses, 1 Mei 2013).

GLOSSARI

***Al-'ajz**: setengah *bait* yang kedua dari sebuah bait *shi'r Arab*.

***Al-'arūḍ**: *taf'ilah* atau penggalan yang terakhir dari *ṣadar* (setengah bait yang pertama).

***Al-baḥr**: *wazan* (timbangan) tertentu yang dijadikan pola dalam menggubah *shi'r* Arab.

Bai'at: ucapan, janji atau ikrar kesetiaan dan penyerahan diri dari seorang murid kepada Syaikhnya, dan kepada lembaga tarekat yang dimasukinya. Termasuk dalam ikrar dan janji bai'at adalah kesetiaan untuk mengikuti dan menjalankan dengan sungguh-sungguh segala macam bentuk zikir dan ritual yang berlaku dalam ajaran tarekat yang dimasukinya.

Al-bayt: itu adalah suatu ungkapan sastra yang kata-katanya tersusun rapih untuk mengikuti not-not yang tersedia dalam *taf'ilah-taf'ilah* dan diakhiri dengan *qāfiyah*.

***Al- ḍarb**: *taf'ilah* atau penggalan yang terakhir dari *'ajz* (setengah *bait* yang kedua dari sebuah bait *shi'r*).

Dhikr ism al-dhāt: zikir dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah dengan menyebut *Allah Allah* sebanyak 5000 kali bagi yang tidak mengikuti ritual *sulūk* dan 70.000 kali untuk yang mengikuti *sulūk.*.

Dhikr al-nafyi wa al-ithbāt: zikir dengan menyebut *lā ilaha illā Allāh* dalam hati dengan tatacara tertentu.

Dhikr al-laṭā'if: zikir menyebut *Allah Alah* sebanyak 11.000 kali pada bilik darah yang terdapat pada tujuh tempat dalam diri yang disebut *al-laṭīfah*.

Dhikr al-wuqūf: zikir dengan cara mengumpulkan *laṭīfah al-qalb, laṭīfah al-rūḥ, laṭīfah al-sirr, laṭīfah al-khafī, laṭīfah al-akhfá, laṭīfah al-nafs al-naṭīqah, laṭīfah kull al-jasad* menjadi satu untuk kemudian dihadapkan kepada Allah.

Gharābat al-isti'māl: menghadirkan pilihan kata yang asing, aneh dan janggal atau biasa dalam struktur kalimat.

Al-ḥashwu: *taf'ilah-taf'ilah* yang selain *'arūḍ* dan *ḍarb*

Al-'Illah: perubahan yang terjadi pada sabab dan watad dari *taf'ilah 'arūḍ* (taf'ilah terakhir pada syatar awal) dan *taf'ilah ḍarb* (*taf'ilah* terakhir pada *shatar awal*). *Al-'illah* tidak terjadi pada selain *al-'arūḍ* dan *al- ḍarb*.

Ilmu al-'arūḍ: ilmu yang membahas pola-pola sya'ir Arab untuk mengetahui wazan yang benar dan yang salah.

Ilmu al-qawāfi: ilmu yang membahas ujung kata di dalam bait sya'ir yang terdiri dari huruf akhir yang mati di ujung bait sampai dengan huruf hidup sebelum huruf mati.

Al-isti'ārah: *al-majāz* yang dibangun di atas hubungan kesamaan atau *al-tashbīh*, atau diartikan juga dengan penggunaan kata tidak dalam makna hakikinya, karena adanya hubungan keserupaan atau *al-shibh* antara makna yang dipakai tersebut dan makna hakikinya.

Al-isti'ārah al-taṣrīḥiyah: mengemukakan maksud *al-mushabbah* dengan menggunakan lafẓ *al-mushabbah bih* atau kalimat yang dimunculkan *al-mushabbah bih* dan dibuang *al-mushabbahnya.*

Al-isti'ārah al-makniyah: kalimat di mana *al-mushabbah bih*nya dibuang dan *al-mushabbah*nya dimunculkan.

Al-khayāl: pengungkapan pengalaman sensoris penyair ke dalam kata dan kalimat, sehingga terwujud dalam gambaran yang lebih nyata dan konkrit pada pembaca atau pendengar.

Al-kāmil al-mukammil: seorang murshid yang telah mencapai keparipurnaan *ma'rifatullāh* sebagai insan yang *kāmil*, sekaligus bisa memberikan bimbingan jalan keparipurnaan bagi para pengikut atau murid-muridnya

Al-kashshāf: merupakan penyaksian mata hati dan pengalaman rasa terhadap suasana ghaib dan hal-hal yang berhubung dengan ketuhanan

Khawajagan: berasal dari bahasa Persia yang berarti silsilah Syaikh tarekat Naqshabqandiyah.

Khafi: **s**ecara harfiyah berarti lembut, lambat, tidak bersuara. Ia merupakan praktek zikir yang populer di kalangan pengikut tarekat Naqshabandiyah yaitu zikir tampa suara.

Khalwat: bersunyi atau menngasingkan diri dari keramaian

Khatam khawajagan: ritual akhir dan penutup dari semua ritual zikir tarekat Naqshabandiyah berupa do'a yang ditujukan kepada ruh Nabi Muhammad saw beserta keluarganya dan seluruh ahli silsilah tarekat Naqshabandiyah.

Al-laṭā'if: bentuk tunggalnya *laṭīfah* secara harfiyah berarti halus dan lembut. Istilah ini dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah berarti bahagian yang halus dalam diri tempat berpusatnya semua kehidupan manusia.

Al-mabnī : kata-kata yang tetap atau tidak mengalami perubahan bentuk.

Al-majāz*:* kata yang digunakan dalam kalimat bukan menurut arti yang sebenarnya, karena ada hubungan atau *al-'alāqah.*

Al-majāz al-mursal: kata yang digunakan bukan untuk maknanya yang asli, karena adanya hubungan selain keserupaan atau *ghayru mushābahah*, serta ada indikasi atau *al-qarīnah* yang menghalangi untuk diberlakukan makna hakiki.

Al-miṣrā'/al-shaṭr*:* setengah bait, baik setengah yang pertama (*al-ṣadr*) atau setengah yang kedua (*al-'ajz*).

Al-Mu'rab: kata-kata yang mengalami perubahan bentuk atau memiliki pecahan.

Murāqabah: menjaga hati dari segala macam *khawāṭīr* (kata-kata) yang melintas berupa kebaikan ataupun keburukan dan hanya fokus kepada harapan datangnya limpahan nur Allah swt.

Murshid: seorang pemimpin/pembimbing yang bertugas mengawasi murid-muridnya dalam kehidupan lahiriyah dan batiniyah agar tidak menyimpang daripada ajaran-ajaran Islam dan terjerumus kepada ma'ṣiat. Murshid sekaligus juga menjadi mediator bagi murid dalam ibadah untuk bisa berhubungan dengan Tuhan.

Nagari: istilah yang digunakan oleh masyarakat Mianangkabau untuk menyebut kampung yang terdiri dari beberapa jorong (dusun). Dalam istilah yang lebih populer mungkin bisa disejajarkan dengan desa atau kelurahan, sekalipun tidak sama persisi.

***Naẓm**:* puisi yg berasal dari Parsi, terdiri atas dua belas larik, berima dua-dua atau empat-empat, isinya perihal hamba sahaya istana yg setia dan budiman. Selain itu Naẓm juga berarti karangan. Kata ini kemudian dipadankan dengan istilah puisi dalam bahasa Indonesia.

Qaṣīdah : untaian bait-bait puisi arab yang lebih dari 7 bait

Rābiṭah: upaya seorang murid menghubungkan rohaninya dengan rohani guru murshid dengan cara menghadirkan rupa/wajah guru murshid tersebut ke hati sanubari ketika berzikir maupun beribadah guna mendapatkan *wasīlah* dalam rangka perjalanan murid menuju Allah swt.

RawīI: huruf yang dijadikan sebutan dari sebuah *qaṣīdah*.

***Rawī al-muqayyad**: rawī* yang terdiri dari huruf mati.

***Rawī al-muṭlaq**: rawī* yang terdiri dari huruf hidup

***Al-ṣadr**:* setengah *bait* yang pertama dari sebuah bait *shi'r Arab*.

Rima: pengulangan bunyi yg berselang, baik di dalam larik sajak maupun pd akhir larik sajak yg berdekatan dan biasa disebut *qafīyah* dalam ilmu 'arūḍ.

Ritme: perulangan bunyi-bunyian menurut pola tertentu dalam sebuah lagu dan seringkali disamakan dengan *baḥar* dalam ilmu 'arū«.

Sulūk: latihan Spiritual yang dilakukan seorang murid dalam jangka waktu tertentu untuk memperoleh *maqām* rohani tertentu. Prakteknya ialah mengasingkan diri dari keramaian atau ke tempat yang terpencil, guna melakukan zikir di bawah bimbingan seorang Syaikh dalam waktu 10 hari, 20 hari atau paling lama 40 hari.

Al-ṭaḍād: antonim dua kata yang memiliki arti berlwanan atau dalam bahasa Arab satu kata yang memiliki arta berlawanan.

Tajalli: penampakan diri Tuhan yang bersifat absolut dalam bentuk alam yang bersifat terbatas. Konsep tasawuf yang beranjak dari pandangan bahwa Allah swt dalam kesendirian-Nya (sebelum ada alam) ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya. Oleh karena itulah Dia menciptakan alam sebagai penampakan Diri-Nya sendiri sehingga Dia pun dikenali.

Talqīn: tahap awal yang mesti dilakukan seorang calon murid (*sālik*) sebelum dibai'at menjadi anggota tarekat dan memasuki ritual kontemplasi.

Al-taqṭī'*:* memotong-motong *bait shi'r* menjadi beberapa bagian (*juz*) sesuai dengan tuntutan *taf'ilah* dalam *wazan shi'r* baik huruf-hurufnya maupun vokal dan konsonannya (*ḥarakah* dan *sakanah*-nya).

Tashbīh: suatu istilah yang di dalamnya terdapat pengertian penyerupaan atau perserikatan antara dua perkara (*Mushabbah dan Mushabbah bih*). Perserikatan tersebut terjadi pada suatu makna (*wajh al-shibh*) dan dengan mengunakan sebuah alat (*adat tashbīh*).

Tawajjuh: perjumpaan seorang murid yang membuka hatinya dan membayangkan hatinya disirami berkah sang Syaikh. Sang Syaikh akhirnya membawa hati tersebut ke hadapan nabi Muḥammad saw hingga menuju Allah swt.

Tawriyah: penggunaan suatu kata yang mempunyai makna ganda, makna pertama dekat dan jelas akan tetapi makna itu bukan yang dimaksud, sedang makna kedua adalah makan jauh dan tersembunyi, akan tetapi makna itulah yang dimaksud

Uwaysī: pembaiatan yang dilakukan secara rohani tanpa ada pertemuan fisik, dan biasanya berlangsung dengan ruh guru-guru murshid atau dengan para wali yang telah meninggal dunia.

Wasīlah: jalan/cara/mediator yang harus ditempuh atau dipergunakan untuk bisa sampai kepada Allah swt.

Al-wazn: kumpulan dari untaian nada yang harmonis bagi kalimat- kalimat yang tersusun dari satuan-satuan bunyi tertentu yang meliputi *ḥarakah* (huruf hidup) dan *sakanah* (huruf mati) yang melahirkan *taf'ilah-taf'ilah* dan *baḥar shi'r*.

Wuqūf 'adadī: memelihara bilangan zikir dalam jumlah tertentu, di mana seorang murid belum boleh berhenti sebelum mencapai bilangan tersebut.

Wuqūf qalbī: membuang segala bentuk fikiran, perasaan yang ada di dalam hati kepada selain Allah, kemudian dikumpulkan segala kekuatan rohani untuk melakukan *tawajjuh* agar mencapai ma'rifat kepada Tuhan.

Wuqūf zamanī: ritual seorang murid di mana setiap dua atau tiga jam seorang salik memperhatikan kembali keadaan jiwanya, jika dalam waktu itu dia teringat kepada Tuhan lalu bersyukur kepadanya, jika terlupa harus meminta ampun.

***Al-ziḥāf**:* perubahan yang terjadi pada huruf kedua dari *sabab*, baik *sabab thaqīl* dengan mematikan huruf hidup, atau *sabab khafīf* dengan membuang huruf mati.

INDEKS

‘

‘Abd al-‘Aẓīm · 11, 103, 153, 235, *305*
‘Abd al-Ghanī · 10, 103, 152, 153
‘Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī · 113
‘Abd al-Khāliq al-Ghujdawanī · 129, *148*
‘Abd Allāh Afandi al-Arzinjanī · 77
‘Abd Allāh al-Sharqawī · 77
‘Abd al-Mughnī Mandura · 11, 103, 152
‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī · 19, 69
‘Abd al-Raḥmān Wajīh al-Dīn · 156, *193*
‘Abdullāh · 2, 30, 75, 76, 77, 83, *139*, 143, *146*, *148*, *149*, *157*, *292*, *298*, *300*
‘Abdullah al-Dahlawī · 149
‘Attā’illāh ibn Fazlullāh · 67
‘Uthmān al-Dimyatī · 76

’

’Abd al-Karīm al-Bantanī · 61
’Abd al-Ra’ūf al-Singkilī · 61
’Abd al-Ṣamad al-Palimbanī · 61
’Abd al-Wahhāb Rokan · 61

A

Abd al-Ra‘ūf al-Sinkilī · 109
Abdul Hadi W.M · 44, 58, 70, 71
Abū ‘Alī al-Farmadī · 262
Abū Bakar al-Ṣiddīq · 124, *147*
Abū Hafṣ Umar al-Nasafī · 20
Abū Hilāl al-‘Askarī · 47, 260
Abū Ja‘far al-Ṭahawī · 20, 69
Abu Yazīd al-Busṭāmī · 39, 126
abyāt · *264*
Aceh · 5, 19, *28*, 63, 70, 71, 74, 93, 109, 116, *157*, *177*, *292*, *297*, *300*, *316*
Aḥmad al-Dawsarī al-Baṣrī · 78
Aḥmad al-Dimyatī · 76
Aḥmad al-Farūqī · 237, 251
Aḥmad Ḍiyā’ al-Dīn Gumuskhanawī · 108, 129
Aḥmad Khatīb Sambas · 61, *198*
Air Terbit · 104
Alauddin Riayat Syah · 71
al-Farabī · 112, 124
al-Ghazalī · 33, 84, 108, 109, 162, *208*
al-ḥulūl · 109
al-insān al-kāmil · 109, 113, 114, *214*
al-ittiḥād · 39, 40, 109, 126, 128
al-Kindī · 112
al-rābiṭah · 84, 101, 115, 117, 119, *137*, *138*, *139*, *140*, *205*, 245

al-Razī · 112
al-Taftazanī · 20, 69
Andalusia · 57
Arab · iii, v, vi, 2, 3, 4, 5, *5*, 7, 7, *14*, *15*, *16*, *15*, *17*, *18*, 21, 24, 37, *43*, 49, 50, *54*, 55, *56*, 57, *59*, 61, 62, 63, 65, 65, 67, 68, 74, 84, 93, 97, 98, 99, 101, 102, 116, *157*, *159*, 167, 169, 172, 173, 174, 175, *177*, *179*, *180*, *181*, *182*, *183*, *184*, *186*, *187*, *188*, *190*, *191*, *195*, *196*, *197*, *200*, *201*, *202*, *206*, *207*, *212*, *215*, *217*, *219*, *222*, 223, 226, 228, 232, 234, 250, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, *265*, *267*, *268*, *269*, *271*, *274*, *275*, 282, *286*, *288*, *289*, *290*, *292*, *299*, *300*, *302*, *304*, *306*, *307*, *308*, *312*, *314*, *316*, *317*, *318*, *320*
arjūzah · *271*
Arshad al-Banjarī · 68
Aṭā'illāh ibn Aḥmad al-Azharī · 77
Azhari ibn Isma'īl al-Minangkabawī · 83

B

Bahgdad · 79
bai'at · *78*, 82, 92, *134*, *135*, *159*, *198*, *317*
Baṣrah · 79, *184*
Budha · 68

C

Christian Snouck Hurgronje · 5

D

dakhīl · *282*
Dhū al-Nūn al-Miṣrī · 34, 35, 36

E

Edwin Wieringa · 19, 102

F

Fakhr al-Dīn al-'Iraqī · 64
Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār · 64

G

Geoffrey Leech · 23

H

Hadramaut · 93, 102, *140*, 153, 155, *156*
Haji Miskin · 103
Hamzah al-Fansurī · 7, *61*, 64
Haramayn · 1, 4, 8, 25, 75, 77, 78, 92, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 168, *312*

Ḥ

Ḥaramayn · 9, 25, 87, 97, 98, 102, 105, 144, *305*

H

Hāshimī · *5*, *14*, *15*, 51, *52*, *55*, *56*, 121, 171, *175*, *178*, *183*, *197*, *200*, *201*, 237, *265*, *268*, *279*, 280, *282*, *299*
Hindu · 65, 68

Ḥ

Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj · 37

I

Ibn al-Manẓūr · 223, 226
Ibn Malik · 21
Ibn Sinā · 112
Ibrāhīm · 83, 97, 224, 235, *296*, *305*
Ilyas Ya'qūb · 19
immanensi · 124
India · 11, 67, 93
Iskandar Muda · 71
Iskandar Tsani · 71
Ismā'īl al-Minangkabawī · iv, v, *1*, 9, 10, 12, 13, *14*, *15*, *16*, *17*, *18*, 25, 26, 61, 73, 74, 75, 76, 77, *78*, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 93, 94, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 111, *112*, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, *130*, *132*, *133*, *136*, *137*, *139*, *140*, 143, 144, *146*, *147*, *148*, *149*, 150, 151, 153, 154, 155, *156*, *157*, *159*, *160*, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, *176*, *177*, *178*, *179*, *180*, *181*, *182*, *183*, *184*, *185*, *186*, *187*, *190*, *191*, *192*, *194*, *195*, *196*, *197*, *198*, *199*, *200*, *201*, *203*, *206*, *208*, *209*, *210*, *211*, *212*, *213*, *214*, *215*, *216*, *217*, *218*, *219*, *220*, *221*, *222*, *223*, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 264, *265*, *266*, *267*, *268*, *269*, *270*, *271*, *272*, *274*, *275*, *277*, *278*, *280*, 281, 282, *283*, *284*, *286*, *287*, *288*, *289*
isti'ārah · *51*, *52*, *213*, 247, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, *318*

J

Jabal Qubais · 2, 77, *198*, 237
Jawa · 20, *28*, *58*, 63, 64, 65, 67, 74, 94, 109, 121, 129, 162, *304*, *305*, *310*, *313*
Jibril · 85, 110, 124
Johor · 9, 105, 155, *157*, *177*

K

Ka'bah · 98
Kairo · 78
karāmah · *146*, *147*, *148*, *149*, 150, *177*, 224
Kedah · 5, 81
Khālid al-Kurdī · 2, 77, *78*, 79, 237, 238, 253
Khalīl ibn Aḥmad al-Farīhidī · 55
khalwat · *129*, *216*, 224, 225
Khidr · 142, *146*, *147*
Khurasan · 261

kināyah · *26*, 47, 50, *52*, 143, 234, 258, 260, 261, 262, 264
Koto Tuo · 104

L

Labai Sātī · 280
lahūt · *38*, *58*
Lingga Riau · 9
Luhak Lima Puluh · 104

M

Madinah · 29, 69, 75, 77, 81, 82, 91, 92, 102, 162, *198*, *264*, *309*, *315*
majāz · *26*, 47, 50, 51, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, *318*, *319*
makhbūnah · *14*, *267*, *270*, *271*
Makkah · 2, 4, 5, 8, 10, 29, 69, 70, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 91, 92, 93, 97, 98, 101, 102, 162, *188*, *198*, *292*, *294*, *300*, *306*, *316*
Malaka · 65, 81, 105
malakūt · *58*, 149, 151
Malaysia · 5, 9, *58*, 63, 65, 66, 81, 155, *157*, *177*, *293*, *303*, *307*, *312*, *313*
manhal · *100*, 227, 228
maqām · *32*, 111, 118, *138*, *142*, 143, 145, 151, *208*, *213*, *273*, *320*
matrilineal · 87, 89
maṭwīyah · *14*, *267*, *268*
Melayu · iii, 1, 4, *5*, 7, 19, 20, *58*, *60*, 61, 62, 63, 64, 63, 64, 65, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 80, 84, 98, 102, *280*, *293*, *294*, *295*, *299*, *303*, *308*, *312*, *313*, *314*, *315*, *316*
Michael Riffaterre · 24
Minangkabau · 1, 6, 7, 8, 21, 22, 69, 73, 74, 79, 81, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 102, 104, 105, 153, *198*, *294*, *296*, *298*, *299*, *302*, *303*, *305*, *306*, *307*, *309*, *313*, *314*, *315*
Mira'at shumūs · *156*
Mirza Muẓhar Jān Janān · 237
Muhajirin · 29
Muḥamamd Nafīs al-Banjarī · 61
Muḥammad Amīn al-Kurdī · 108, 129, *140*, 143, *148*
Muḥammad Dalil bin Muḥammad Fatawi · 18, 19
Muḥammad ibn ʻAlī al-Shanawī · 77
Muhammad Nur ibn Ismāʻīl al-Minangkabawī · 83
Muḥammad Saʻīd ibn ʻAlī al-Shāfiʻī al-Makkī al-Qudsī · 76
Muhammad Ṣālih Raʻīs al-Shāfiʻī · 76
Muhammad saw · 29, 113, 124, *147*, 151, *177*, *207*, *214*, 223, 246, 258, 259, 261, 262, 263, *264*, *265*, *298*, *319*
Muhammad Yūsuf · 81
Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī · 41
muṣmit · *284*
Muṣṭafá al-ʻAydrūs · 155

N

Naqshabandiyah Khālidiyah · 1, 19, 21, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 107, *132*, *141*, *146*, *147*, 153, *204*, 238, *291*, *298*

Naqshabandiyah Muzhariyah · 11, 82, 103
Nāṣir al-Dīn al-Shādhilī · 77, 86
Nāṣir al-Dīn Binti al-Milaq · 84
Naẓm · *5*, *6*, 10, 13, *15*, *17*, 21, 22, 25, 26, 85, 86, 87, 128, *148*, 149, 150, *181*, *182*, *192*, *196*, *199*, *203*, *206*, *217*, *220*, 234, 237, 238, 253, 255, 261, *265*, *266*, *267*, *272*, *278*, *279*, *280*, 279, 280, *291*, *294*, *311*, *320*
Negeri Sembilan · 9, 81, 105, *157*, *177*
Nur al-Dīn al-Ranirī · 61
Nūr al-Dīn al-Rānirī · 20
Nūr al-Dīn al-Rānīrī · 63
Nūr Muḥammad · 66, 113, 114
Nusantara · iii, 1, 2, 3, 4, 5, *5*, 7, 8, 9, 12, *16*, *17*, *18*, 19, 20, 25, *27*, *28*, 57, *58*, *60*, *61*, 62, 63, 64, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 77, 79, 81, 83, 84, 86, 91, 92, 93, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 112, 121, 128, *130*, *132*, *137*, *140*, *146*, *147*, 154, 153, 155, 162, 168, 169, *177*, *198*, 238, 239, 260, *286*, *287*, *289*, *290*, *294*, *297*, *301*, *304*, *305*, *308*, *309*, *310*, *313*, *314*, *316*

P

Pandai Sikek · 104
Pariangan · 75
Pasaman · 8, 22, 74, 78, 84, 85, *134*, *198*, *291*
Persia · 3, 63, 64, 65, 67, 79, 168, *305*, *314*, *318*
Pulau Penyengat · 80, 155
puritanisme · 102, 104

Q

qiyās · *183*, *185*, *187*, *188*, *289*
Quraish · 98, *214*, 223, *308*
Quṭub · *156*, *157*, *177*, *192*, 247

R

Rābi'ah al-'Adawiah · 33
Rābiṭah · *xi*, 116, *137*, *320*
Raja 'Alī · 80
Raja Haji Abdullah · 80, 82
ramal · *55*
Rao · 22, 84
Riau Lingga · 80, 81, 162

S

Sa'd al-Dīn Maḥmūd al-Shabistarī · 64
sālik · *36*, 115, 117, 119, 125, 126, *133*, *134*, *135*, *136*, *137*, *139*, *142*, *141*, 144, 145, 164, 167, 173, *205*, *208*, *210*, *211*, *214*, *215*, *216*, *217*, *221*, 225, 226, 228, 230, 231, 233, 241, 248, 253, 254, 257, 282, *320*
Sālim bin Samīr al-Haḍramī · 10, 102, *140*
Shādhiliyah · 77, 84, *131*
Shams al-Dīn al-Sumatranī · 61, 63
shaṭāhat · *40*, 126
Shu'ayb Abū Madyan al-Maghribī · 64
Simabur · 75, 80, 84, 93, 104
Singapura · 10, 79, 80, 82, 84, 99, 103, 104

Siti Jenar · 110, 116, *138*, *309*
Sulaymān al-Qirimī · 78, 83
Sulaymān al-Zuhdī · 1, 74, 108, *147*
sulūk · 1, 81, *133*, *134*, *135*, *136*, *137*, 161, 163, 164, 165, 167, *215*, 248, 253, *275*, *317*
Sumatera Barat · 6, 19, 22, 69, 74, 75, 80, 84, 85, 88, 89, 102, 103, 110, *137*, *140*, *142*, *301*, *303*, *305*, *306*, *307*
Sunan Bonang · 64

Ṭ

ṭaḍād · *175*, *176*, *320*

T

tajallī · *41*, 113, 125
Tanjung Alai Kampar · 280
tashbīh · *26*, 47, 50, 51, *52*, *213*, 234, 235, 236, 254, *318*, *321*
tawajjuh · *111*, 119, 120, *135*, 166, 167, *183*, *199*, *204*, *205*, *206*, *217*, 244, *273*, *321*
tawassul · *111*, *112*, 114, 119, *135*, 171, 255
tawriyah · *178*, 264, *265*
Timur Tengah · iii, vi, 2, 3, 4, 5, 63, 68, 69, 74, 108, 128, 129, 162, 168, *289*, *290*, *293*, *294*, *316*
transendesi · v, 122, 127, *288*
Tuanku Mudiek Tampang · 22, 84

U

Umaīyah · 57

W

Wahabī · 1, 101, 102, 104
waḥdat al-wujūd · v, 41, 109, 128, 226, *288*

Y

Yulizal Yunus · 18
Yunani · 5, 29, *58*, 109
Yūsuf al-Makassarī · 61

Z

Zakarya al-Anṣārī · 280
ziḥāf · *14*, *267*, *269*, *270*, *271*, *322*
zuhud · 160

LAMPIRAN TEKS AL-MANHAL[1]

A. Naẓm tentang *Tawajjuh*

1

وَأَيُّ مَقَامٍ كُنْتَ تُلْقِيْ فُيُوْضَهُ * فَلَا بُدَّ مِنْ صِبْغٍ لِذَاتِكَ أَوَّلاَ

Dan mana maqam yang ada engkau menjatuhkan akan segala *fayḍ*nya*
itu maka tidapat tiada daripada bahwa engkau celup bagi zatmu itu mula-mula

2

فَمِنْ بَعْدِهِ تُلْقِي إِلَيْهِ مُعَيِّنَا * لِمَوْرِدِ ذَاكَ الْفَيْضِ مِنْهُ تَخَيُّلاَ

Maka kemudian daripadanya itu engkau jatuhkanlah kepadanya padahalnya menentukan*
bagi Allah masuk *fayḍ* itu daripadanya di*takhaiyul*kan

3

وَإِنْ غَائِبٌ تَقْصُدُ إِلَيْهِ تَوَجُّهَا * فَصُوْرَتُهُ أَحْضِرْ واخْذُلْ لَهُ الذُّلاَّ[2]

Dan jika ghaib ia niscaya engkau senghaja padanya dan kepada *tawajjuh**
maka rupanya hadirkan olehmu dan hidupkan olehmu baginya itu akan cita-cita

4

تَوَجَّهْ عَلَى الْأَشْيَاخِ عِنْدَ تَوَجُّهٍ * بِهِمْ فَاطْلُبَنْ لِلطَّالِبِ الْفَتْحَ وَالْجَلاَ

Tawajjuh olehmu kepada sekalian shaykh-shaykh tatkala *tawajjuh* ini*
dangan mereka itu maka tuntut olehmu bagi murid ini akan *futūḥ* dan tarang.

5

فَمَنْ سَأَلَ الْمَوْلَى بِهِمْ مُتَوَسِّلاَ * فَمَاحَرُمَ الْأَفْضَالُ مِنْهُ تَفَضُّلاَ

Maka siapa-siapa yang memohon ia akan Tuhan padahalnya mengambil *tawassul*
dangan mereka itu*
maka tiadalah putus ia akan karunia daripada-Nya akan sempurna karunia

---

[1] Nazam ini dalam naskah *al-Manhal* dimulai dari halaman 12 hingga halaman terakhir yaitu halaman 57. Sehingga teks dalam bentuk puisi dalam naskah ini sebanyak 45 halaman. Sementara, 12 halaman pertama naskah teks berbentuk narasi (prosa) yang menguraikan beberapa ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah, suntingan utuh bisa dilihat pada tesis penulis sendiri. Namun demikian, diduga kuat ada beberapa halaman sebelumnya yang sudah hilang dari naskah ini.

[2] Dalam suntingan tesis penulis kata-kata ini dalam bagian *al-'ajz* pada bait ini tidak terbaca, namun dengan usaha keras penulis akhirnya penuis berhasil membaca teks yang kabur ini sekalipun masih ada kemungkinan kekeliruannya.

6

وَصُوْرَتُهُ حِيْنَا يُلَاحِظُ صُوْرَةً * لِمُرْشِدِهِ مُسْتَمْنِحًا مُتَوَسُّلاَ[3]

Dan rupanya itu pada satu kutika mengingatkan ia akan rupa*
bagi murshidnya padahalnya menuntut dia pemberian lagi menuntut *tawassul*
// hal. 1 //

7

وَتَمَّ بِعَوْنِ اللهِ مَارُمْتُ نَظْمَهُ * وَأَسْأَلُهُ بِالْفَضْلِ أَنْ يَتَقَبَّلاَ

Dan sempurnalah dangan tolong Allah apa yang telah aku senghaja akan *naẓam* akan dia*
dan aku pohon akan Dia dangan karunia-Nya akan bahwa menerima Ia

8

وَأَحْمَدُهُ حَمْدًا جَمِيْلًا مُبَارَكَا * عَلَي نِعَمٍ جَلَّتْ عَنِ الْعَدِّ إِنْ غَلاَ

Dan Aku puji akan Dia akan sempurna Puji yang elok lagi diberi berkat*
atas beberapa ni'mat yang besar ia daripada dibilang karana amat mahal ia

9

وَأَزْكَى صَلاَةٍ مَعَ سَلاَمٍ عَلَى الَّذِيْ * أَضَاءَ بِهِ الْأَكْوَانَ أَعْلَى وَأَسْفَلاَ

Dan disuci-suci salawat serta salam atas Nabi yang telah*
tarang dangan dia itu sekalian *akwān* yang di atas dan yang di bawah

10

وَآلٍ وَأَصْحَابٍ نُجُوْمِ هِدَايَةٍ * وَسَائِرِ أَتْبَاعٍ إِلَى يَوْمِ الْإِنْجِلاَ

Dan sekalian keluarga dan sekalian sahabat yang mereka itu sekalian bintang hidayah itu*
dan sekalian yang mengikuti hingga sampai kepada hari keterangan

11

مَتَي مَا أُفِيْضَتْ فِي الْقُلُوْبِ مَوَاهِبُ * وَطَارَ مِنَ الصَّدْرِ اللَّطَائِفُ لَلْعُلاَ

Selama dilimpahkan di dalam segala hati ini beberapa karunia*
dan terbang daripada dada itu segala *laṭā'if* bagi Tuhan yang maha tinggi

12

عَلَيْكُمْ بِهَا حِفْظًا وَفَهْمًا بِهِمَّةٍ * وَتَرِيْخُهَا مُغْنِيْ وَمُعِيْنٌ لِمَنْ تَلاَ

Lazimkan olehmu dangan dia itu mempahamkan dangan *himmah** dan tarikhnya itu
mengikuti lagi menolong bagi siapa-siapa membaca akan dia

13

بَيَوْمِ ثَلُوْثٍ أَطْيَبُ الْعَيْدِ فِيْ رِيَوْ * بِبَيْتِ سُلُوْكٍ نَظْمُهَا قَدْ تَكَمَّلاَ

Pada hari Selasa sebaik-baik hari ia fitrah di dalam negeri Riau *
di dalam rumah suluk *naẓam*nya sungguhnya telah sempurna ia
// hal. 2 //

[3] Setelah bait ini terdapat satu bait yang hanya bisa dibaca tiga kata, sehingga tidak dimasukan dalam teks yang dihadirkan.

14

فَتُقْبَلُواْ بِكْرًا وَسُقُوْا لَهَا مَهْرَا * وَأَبْيَاتُهَا فِيْ بَحْرِهَا طَعْمُهَا حَلاَ

Maka terima oleh kami akan pengantin yang bikir dan hantarkan oleh kamu baginya isi kahwin*
dan bilangan *abyāt*nya di dalam lautannya itu rasanya manis

B. Naẓm tentang Ritual *Sulūk*

15

حَسِّنْ ثِيَابَكَ مَا اسْتَطَعْتَ فَإِنَّهَا * زَيْنُ الرِّجَالِ بِهَا وَيُعَزُّ وَيُكْرَمُ

Baikkan olehmu akan pakaianmu berapa kuasamu *
maka bahwasanya ianya ialah perhiasan segala laki-laki dengan dialah dia dimuliakan dan dihormati

16

وَدَعِ التَّوَاضُعَ فِيْ الثِّيَابِ تَخَشُّنَا * فَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّ وَمَا تَكْتُمُ

Dan tinggalkanlah olehmu *tawāḍu'*akan pada pakaian berbuat kasar-kasar * maka Allah *ta'ālá* mengetahui akan barang yang engkau rahasiakan dan engkau sembunikan itu

17

فَرَثَاثُ ثَوْبِكَ لَا يَزِيْدُكَ رِفْعَةً * عِنْدَ الْإِلَهِ وَأَنْتَ عَبْدٌ مُجْرِمُ

Maka berburuk-buruk pakaianmu itu tiada menambahi akan ketinggian *
pada Tuhan mu padahalnya engkau itu hamba yang berdosa
// hal. 3 //

18

وَجَدِيْدُ ثَوْبِكَ لَا يَضُرُّكَ بَعْدَ أَنْ * تَخْشَى الْإِلَهَ وَتَتَّقِي مَا يَحْرُمُ

Dan baharu-baharu pakaianmu itu tiadalah mudarat akan dikau kemudian daripada bahwa*
takut akan Tuhan dan engkau jauhi apa-apa yang haram bagimu

C. Naẓm tentang *Wasīlah* dan *Rābiṭah*

19

لَكَ الْحَمْدُ يَا ذَا الْفَيْضِ وَالْفَضْلِ وَالْأَوْلاَ * وَيَاوَاهِبَ الْأَمَالِ يَا مَنْ تَفَضَّلاَ

Bagi-Mu jualah puji pujian hai yang mempunyai *fayḍ* dan karunia dan nikmat*
dan hai Tuhan yang menyampaikan segala angan-angan hai Tuhan yang memeri karunia

20

وَصَلِّ عَلَي الْمُخْتَارِ طَهَ مُسْلِمَا * وَآلِ وَصَحْبِهِ ثُمَّ سَائِرِ مَنْ تَلاَ

Dan shalawat olehmu atas yang dipilih yaitu Ṭaha memeri salam *
dan segala keluarga dan segala sahabat kemudian segala mereka yang mengiringi

21

وَخُصَّ بَهَاءُالدِّيْنِ مِنْكَ بِرَحْمَةٍ *كَذَا أَحْمَدُ الْفَرُوْقُ قُطْبُ أُوْلِي الْوُلاَ

Dan tentukan olehmu akan Bahā' al-Dīn daripada-Mu dangan rahmat*
demikianlah Aḥmad al-Farūq ialah *Quṭub* segala *awliyā'*

22

وَبَعْدُهُمَا الْقُطْبُ الْمُنَوَّرُ خَالِدٌ * وَمَأْذُوْنُهُ الْمَكِيَّ قُطْبًا مُكَمِّلاَ

Dan kemudian daripada keduanya itu *Quṭub* yang *munawwar* ialah mawlānā Khālid*
dan khalifahnya yang di dalam Makkah ialah yang menyempurnakan

23

وَأَعْنِيْ بِهِ الْقُطْبُ الشَّرِيْفُ مَنِ اسْمُهُ * الْمُكَرَّمُ عَبْدُاللهِ بِالْمَعَالَا نُزِّلاَ

Dan aku kehendaki dangan dia itu *Quṭub* yang *sharīf* yang namanya yang *
mulia itu sayyid 'Abd Allāh pada *ma'ālā* telah berdiri maqam ia
// hal. 4 //

24

وَبَعْدُ فَهَذَا عِقْدُ دُرٍّ نَظَمْتُهُ * لِمَنْ هُوَ فِي أَعْلَي الطَّرَائِقِ سُبِّلاَ

Dan adapun kemudian daripada itu maka inilah dukuh mutiara yang telah aku *naẓam*
akan dia * bagi siapa-siapa yang itu pada setinggi-tinggi *ṭarīqat* telah dijadikan akan
dia

25

وَذَاكَ الطَرِيْقَةُ النَقْشَبَنْدِيَّةُ الْأَوْلَى * شَامُوْ عَلَى فَرْقِ الْفَرَاقَةِ مُعْتَلَى

Barmula yang demikian itu ialah *ṭarīqat* al-Naqshabandiyah ialah *ṭarīqat* yang telah*
naik mereka itu atas puncak segala bulan dan bintang ditinggikan

26

لَهُمْ صَمَمٌ عَمَّا سِوَاى الْقَصْدِ جُمْلَةً * لَهُمْ هِمَمٌ مِنْ دُوْنِهَا تَسْفُلُ الْعُلاَ

Bagi mereka tuli daripada barang yang lainnya daripada yang dimaksud semuhanya*
bagi mereka itu beberapa *himmah* yang dibawahnya rendah segala perkara yang
tinggi-tinggi

27

قَوَالِبُهُمْ فَوْقَ التُّرَابِ تَقَلَّبَتْ * لَطَائِفُهُمْ فَوْقَ الْعِقَابِ لَفِي اعْتَلاَ

Barmula segala tubuh mereka itu di atas tanah jua berbalik-balik ia*
barmula segala *laṭa'if* mereka itu diatas pitala langit sungguhnya tinggi

28

لَهُمْ نَظَرَاتٌ تُوْرِثُ الْفَيْضَ وَالْهُدَى * لِمَنْ قَدْ أَتَاهُمْ خَاضِعًا مُتَذَلِّلاَ

Bagi mereka itu berapa-rapa *naẓar* yang mempusakai ia akan *fayḍ* dan hidayah*
bagi siapa-siapa yang datang ia akan mereka itu padahalnya merendahkan diri lagi mehinakan dia

29

لَهُمْ كَلِمَاتٌ مِنْ نَفَائِسِ مِنْحَةٍ يُجَلِّى * بِهَا الْقَلْبُ الصَّدَى إِذَا تَأَمَّلاَ

Bagi mereka itu berapa-rapa kalimat daripada seindah-indah pemerian yang mensucikan*
dangan dia akan hati yang berkurok tatkala difikirkan ia

30

وَهُمْ مِنْ جَنَابِ الْحَقِّ لِلْخَلْقِ رَحْمَةً * فَيَا فَوْزَ مَنْ يَأْوَى إِلَيهِمْ مُجَبِّلاَ

Barmula mereka itu daripada pihak Tuhan yang hak bagi segala bagi segala makhluk rahmat*
maka hai kiranya kemenangan siapa-siapa berlindung ia kepada mereka itu padahalnya membesarkan
// hal. 5 //.

31

لَهُمْ فِيْ قُلُوْبِ السَّالِكِيْنَ تَصَرُّفًا * بِإِعْطَاءِ اَحْوَالٍ وَجَذَبٍ تَكَفَّلاَ

Bagi mereka itu pada hati segala *sālikin* itu ada ber*taṣarruf**
dangan memberi akan beberapa *aḥwāl* dan akan *jadhab* menyingkupi ia

32

وَإِيَّاكَ أَنْ تَزْنُوْا إِلَى ظَاهِرٍ لَهُمْ * فَذَا يُوْجِبُ الْخِزْمَانَ وَالْبُعْدَ وَالْقِلاَ

Dan jauhi olehmu daripada bahwa engkau talalak kepada yang *ẓahir* mereka itu*
maka ia mewajibkan celaka dan jauhi dan benci

33

بِبَاطِنِهِمْ مَاءٌ زُلاَلٌ مُرَوَّقٌ بِهِ الْقَلْبُ * يَحْيَي سَرْمَدًا مِنْهُ فَاعْلُلاَ

Pada batin mereka itu air yang jernih lagi yang amat tawar yang dangan dia boleh hati itu*
hidup selama-lamanya daripadanya itulah maka minum olehmu

34

طَرِيْقَتُهُمْ سُلْطَانُ كُلِّ طَرِيْقَةٍ * إِلَي ظِلِّهَا الْعَالِى تَوَى سَائِرُ الْمَلاَ

Barmula *ṭarīqat* mereka itu ialah raja bagi sekalian *ṭarīqat* *
kepada naungnya yang amat tinggi bernaung sekalian makhluk

35

هِيَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى لِمُسْتَمْسِكٍ بِهَا * هِيَ السُّلَمُ الْأَوْفَى اِلَى اللهِ ذِيْ الْعُلاَ

Ia lah sangkutan yang amat teguh bagi yang bergantung dangan dia itu*
ialah tangga yang amat menaikan kepada Allah Yang Maha Tinggi

36

وَإِيَّاكَ أَنْ تُصْغِيَ لِأَقْوَالِ مُنْكِرٍ * كَفَاكَ بِحَدَّدِ الْقُلُوْبِ مُنَاضِلاَ

Dan jangan engkau dengar bagi segala kata yang munkar *
memadailah dangan *ḥaddād al-qulūb* memperangi dia itu

37

وَمِثْلُهُ فِيْهَا الْعَيْدَرُوْسِي مُصْطَفَى * فَهُوَ نَقْشَبَنْدِي الطَّرِيْقِ مُعَوِّلاَ

Dan seumpamanya padanya itu al-'Aydarūsī Muṣṭafá *
maka ialah Naqshabandī *ṭarīqat*nya padahalnya berpaling ia
// hal. 6 //

38

فَيَارَبِّ هَبْ لِيْ مِنْكَ قُرْبًا بِجَاهِهِمْ * وَحُبًّا وَعِرْفَانًا وَسِرًّا تَفَضُّلاَ

Maka hai Tuhan ku karunia oleh Mu bagiku daripada akan hampiran dangan
kemegahan mereka itu *
dan akan *maḥabbah* dan *'irfān* dan rahasia dangan karuni-Mu jua

D. Naẓm tentang Zikir *Laṭā'if*

39

أَلاَ إِنَّ لِلإِنْسَانِ عَشَرَ لَطَائِفَ * تَرَكُّبُهُ مِنْهَا لَدَي السَّادَةِ الْمَلاَ

Ketahuilah olehmu bahwasanya bagi manusia sepuluh *laṭā'if* *
bersusunnya daripadanya itu pada segala tuan-tuan yang amat tinggi maqamnya

40

إِلَى الْعَالَمِ الْأَمْرِي تُنْسَبُ خَمْسُهَا * وَخَمْسٌ مِنَ الْخَلْقِ عُدَّتْ تَعَقُّلاَ

Kepada *'ālam al-amri* dibangsakan lima daripadanya itu *
dan lima *laṭā'if* daripada *'ālam al-khalqi* yang dibilang ia dangan akal

41

مِنَ الْأَمْرِ قَلْبٌ ثُمَّ رُوْحٌ وَسِرُّهُمْ * كَذَاكَ خَفِيٌّ ثُمَّ الْأَخْفَى لَهُ تَلاَ

Setengah daripada *'ālam al-amri* itu *qalbu*n kemudian *rūḥ* dan *sirr* bagi mereka itu*
demikian lagi *khafī* kemudian *akhfá* baginya mengiringi

42

وَمَا كَانَ مِنْ خَلْقٍ فَالْأَرْبَعَةُ الْعَنَا * صِرُ اعْدُدْ وَبِالنَّفْسِ الْاَبِيَّةِ كَمِّلاَ

Dan yang ada daripada *'alam al-khalqi* maka yaitu empat *'anāṣir* *
bilang olehmu dan dangan *nafsu nāṭiqah* sempurnakan olehmu akan dia

43

وَقَدْ قَصَدُوْا بِالْأَمْرِ مَا قَدْ بَدَا بِكُنْ * وَبِالْخَلْقِ مَا بِالتَّدْرِيْجِ فِيْ الْخَلْقِ حَصَّلاَ

Dan sungguhnya kehendak mereka itu dangan *'ālam al-amri* itu ialah yang jadi ia
dangan kalimat *kun* jua *
dan dangan *'ālam al-khalqi* itu ialah yang dangan *tadrīj* pada menjadikan dia itu hasil

44

لِتِلْكَ أُصُوْلٌ فَوْقَ عَرْشِ إِلَهِنَا * وَأَنَّ لَهَا لِلاَ مَكَانٍ تَسَلُّلاَ

Barmula bagi segala *laṭā'if* beberapa asal di atas *'arsy* Tuhan kita *
dan bahwasanya ia itu bagi yang tiada bertempat Ia berhubung Ia
// hal. 7 //.

45

فَأَوْدَعَهَا الْبَارِئُ بِكَامِلِ قُدْرَةٍ * مَوَاضِعَ مِنْ جِسْمَانِ الْإِنْسَانِ تُجْتَلاَ

Maka ditaruh akan dia oleh Tuhan dangan sempurna qudrat-Nya*
akan beberapa tempat daripada tubuh manusia itu yang akan dibitakan

46

فَقَدْ نَسِيَتْ لِمَا تَدَلَتْ أُصُوْلُهَا * بِعَائِقِ حَظِّ النَّفْسِ إِنْ أَوْجَبَ الْقِلاَ

Maka sungguhnya telah lupa ia tatkala turun ia akan segala asalnya itu *
dangan sebab disakit oleh kehendak nafsu hanya mawajib ia akan benci

47

إِلَى أَنْ يَدُلَّ الْحَقُّ طَالِبَ وَجْهِهِ * إِلَى كَامِلٍ لِغَيْرِ أَضْحَى مُكَمِّلاَ

Hingga bahwa menunjuki oleh Haq *subḥānahu* akan seorang yang menuntut ia akan zat-Nya*
kepada seorang yang kamil yang bagi lainnya itu telah jadi *mengkamil* akan dia

48

يَجُوْدُ إِلَيْهِ بِالتَّوَجُّهِ جَاذِبَا * لَطَائِفَهُ نَحْوِ الْأُصُوْلِ مُعَذِّلاَ

Yang murah ia atasnya itu dangan *tawajjuh* padahalnya menghila ia*
laṭā'if nya kepada pihak segala asalnya padahalnya membetuli akan dia

49

وَمِنْهَا لِأَصْلِ الْأَصْلُ ثُمَّ كَذَا وَثُمَّ * حَتَّى إِلَى الذَّاتِ الْمُعَرَّةِ يُوْصِلاَ

Dan daripadanya itu bagi asal asalnya kemudian lagi dan kemudian lagi*
hinggo kepada zat yang semata-mata menyampai ia akan Dia

50

فَيَحْظَي إِذًا مِنْ ذَا الْفَنَا بِأَتِمِّهِ * وَيَمْتَازُ مِنْ هَذَا الْبَقَاءِ بِأَكْمَلاَ

Maka berdapatlah ia pada waktu itu daripada *fanā'* ia dangan sempurnanya*
dan berbezalah daripada *baqā'* ini dangan yang sempurna ia

51

فَقَلْبُكَ تَحْتَ الشَّدْيِ الْأَيْسَرِ قَدْرَ أَصْبُعَيْنِ * إِلَى جَنْبِ الْيَسَارِ تَمَيَّلاَ

Maka hatimu itu di bawah susu kiri jua kira-kira dua jari*
kepada pihak kiri jederung ia itu
// 8 //.

52

كَذَا الرُّوْحُ تَحْتَ ٱلْأَيْمَانِ الْحَظْ محلَّهُ * وَسِرُّكَ بَيْنَ الصَّدْرِ وَالْأَيْسَارِ اعْتَلاَ

Demikianlah *rūh* itu di bawah susu kanan ingat-ingat oleh mu akan tempatnya itu*
dan *sirr*mu itu antara dada dan susu kiri itu naik ia

53

وَحَلَّ الْخَفِي مَا بَيْنَ صَدْرٍ وَأَيْمَنٍ * كَذَاكَ بِوَسَطِ الصَّدْرِ الْأَخْفَى تَحَصَّلاَ

Dan bertempat *khafī* itu antara dada dan susu kanan *
demikianlah pada pertengahan dada itu *akhfá* hasil ia

54

وَفِيْ الْجَبْهَةِ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ فَاعْلَمَنْ * وَلِلْقَالِبِ اخْتَارَ الْعَنَاصِرَ مُنْزِلاَ

Dan pada dahi ialah tempat *nafs nāṭiqah* yang indah maka ketahui olehmu *
dan bagi tubuh memilih ia anashir yang empat itu

55

وَكُلٌّ لِذِكْرِاللهِ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ * يَجْرِيْ فَكُنْ فِيْهَا عَلَي الذِّكْرِ مُقْبِلاَ

Dan tiap-tiap yang nyata itu bagi zikir Allah dangan hati dan lidah*
tempat berlakunya maka hendaklah pada engkau padanya itu atas zikir Allah berhadap

56

كَمَا عَلَّمَ الْأُسْتَاذُ لَا كَيْفَ مَا أَتَى * وَذَاكَ بِتَرْتِيْبٍ آتِيْ مُفَضَّلاَ

Seperti yang telah diajarkan oleh guru jua bukan betapa datang sahaja*
dan yang demikian itu dangan tertib yang aku datang dibitakan

57

وَقَدْ عَيَّنُوْا نُوْرًا لِكُلِّ لَطِيْفَةٍ مِنَ الْأَمْرِ * مَخْصُوْصًا بِلَوْنٍ تَمَثَّلاَ

Dan sungguhnya telah ditentukan mereka itu akan *nūr* bagi tiap-tiap *laṭīfah* itu yang daripada *'ālam al-amri* itu*
ditentukan dangan warna yang kelihatan

58

فَلِلْقَلْبِ مُصْفَرٌّ وَلِلرُّوْحِ اَحْمَرُ * وَلِلسِّرِّ مُبْيَضٌّ يُشَاهِدُهُ الْمَلاَ

Maka bagi hati itu kuning dan bagi *rūḥ* itu merah *
dan bagi *sirr* itu warna putih yang memandang akan dia oleh ahlinya
// hal. 9 //

59

وَنُوْرُ الْخَفِي يَبْدُو هُنَالِكَ أَسْوَدَا * وَأَخْفَاهُمْ مُخْضَرٌّ نُوْرٍ إِذَا انْجَلاَ

Dan nur *khafī* itu nyata ia disika itu hitam jua*
dan *akhfá* itu warna nurnya hijau apabila telah nyata ia

60

وَلِلنَّفْسِ نُوْرٌ بَعْدَ تَهْذِيْبِهَا * يَكُوْنُ نُوْرًا بِلاَ لَوْنٍ عَنِ الْمِثْلِ زُحِّلاَ

Dan bagi *nafs nāṭiqah* itu *nūr* kemudian daripada mensucikan dia * adalah ia itu *nūr* dangan warna yang tiada boleh dimisalkan

61

كَذَا أَصْلُ كُلٍّ مِنْ لَطَائِفِ خَلْقِهِمْ * هُوَ الْأَصْلُ لِلْأُخْرَي مِنَ الْأَمْرِ فَاعْقِلاَ

Demikianlah asal tiap-tiap daripada segala *laṭīfah 'ālam al-khalqi* itu * ialah yang asal yang daripada *'ālam al-amri* maka faham olehmu akan dia

62

فَخُذْ أَصْلَ نَفْسٍ أَصْلَ قَلْبٍ بِعُرْفِهِمْ * وَأَصْلَ هَوَىءٍ أَصْلَ رُوْحٍ مُسَجَّلاَ

Maka ambil olehmu akan asal *nafs nāṭiqah* itu akan asal hati pada *'urf* mereka itu * dan asal angin itu asal *rūḥ* yang dibitakan

63

كَذَا أَصْلُ مَاءٍ أَصْلُ سِرٍّ وَأَصْلُ نَارِهِمْ * صَارَ أَصْلاً لِلْخَفِي مُؤَصِّلاَ

Demikianlah asal air asal *sirr* dan asal api itu * jadilah bagi ia asal bagi *khafī* di asalkan

64

وَأَصْلُ تُرَابٍ أَصْلُ اَخْفَاكَ فَاعْرِفَنْ * وَذَا كُلُّهُ لَمْ يَخْفَى عِنْدَ أُوْلِي الْجِلاَ

Dan asal tanah itu asal bagi *akhfá* maka kenal olehmu * barmula pada semuhanya tiadalah tersembunyi pada mereka itu yang telah mengetahui

65

أَلَا إِنَّ كُلاً مِنْ لَطَائِفِ الْأَمْرِ تَحْتَ أَقْدَامِ * فَرْدٍ مِنْ أُوْلِي الْعَزْمِ أُرْسِلاَ

Ketahui olehmu bahwasanya tiap-tiap daripada segala *laṭīfah 'ālam al-amri* itu di bawah tapak kaki* seorang daripada *ūlū al-'aẓmi* daripada segala rasul

// hal. 10 //

66

فَقَلْبٌ أَتَي مِنْ تَحْتِ أَقْدَامِ آدَامَ * وَرُوْحُكَ أَضْحَي كَ تَحْتَ أَقْدَامِ مَنْ تَلاَ

Maka hati itu datang ia dari bawah tapak kaki Adam * dan *rūḥ* mu itu datang ia dari bawah tapak kaki yang mengiringi ia

67

وَذَاكَ نَجِيٌّ مَعَ خَلِيْلٍ وَسِرُّهُمْ * فَمِنْ تَحْتِ أَقْدَامِ لِمُوْسَي تَنْزِلاَ

Barmula yang demikian itu ialah *najyullāh* Musa serta *khalīlullāh ibrāhīm* dan *sirr* itu* maka daripada ia kepada bawah tapak nabi Allah Musá bertempat ia

68

وَمِنْ تَحْتِ أَقْدَامِ لِعِيْسَي وَأَحْمَدُ * خَفِي وَأَخْفَي هَهُنَا الْقَدَمُ الْأَوَّلاَ

Dan dari bawah tapak *nabiyullāh* ʻĪsá dan *nabiyullāh* Aḥmad *
ini *khafi* dan *akhfá* disanalah tapak *walāyah*

69

وَمَشْرَبُكَ أَنْسِبْ لِلَّذِيْ قَدْ وَصَلْتَ مِنْ * وِلَايَتِهِ تَرْقَى اِلَي اللهِ فِي الْعُلاَ

Dan akan *mashrab*mu itu bangsakan olehmu bagi nabi yang telah sampai engkau itu*
daripada *walāyah*nya yang naik engkau kepada Allah *taʻālá* Yang Maha Tinggi

70

لِوَصِيْلِ حَقٍّ مِنْ وِلَايَةِ رُوْحِهِ * فَقُلْ عَيْسَوِيُّ الْمَغْرِبِ اِضْرِبْ وَمَثِّلاَ

Bagi siapa yang sampai akan Ḥaq *taʻālá* daripada *walāyah* ruhnya itu*
kata olehmu yang ia itu ʻaysawī al-maghrib dan perbuat misal olehmu akan dia

71

فَهَذَا وَأَنَّ النَّقْشَبَنْدِيَّةَ ابْدَءُوْا * بِتَهْذِيْبِ أَمْرٍ حَيْثُ إِذَا كَانَ أَجْمَلاَ

Maka paham olehmu akan ini dan bahwasanya ahli *ṭarīqat* al-Naqshabandiyah
memulai mereka itu dangan *
mensucikan *ʻālam al-amri* sekiranya adalah ia itu terlebih elok

72

لِمَا فِيْهِ مِنْ دَرَجِ النِّهَايَةِ فِيْ ابْتِدَاءٍ * وَذَا يَسِيْرُ أَصْحَابِيْ دَرَي مَنْ تَأَمَّلاَ

Karana barang yang padanya itu daripada masuk kesudahan pada permulaan *
barmula inilah perjalanan segala sahabat telah mengetahui ia siapa-siapa yang
mencita-cita dia
// hal. 11 //

73

فَنِسْبَتُهُمْ مِنْ أَجْلِ هَذَا تَفَوَّقَتْ * عَلَي نِسَبِ الْعُرَّافِ مِنْ سَائِرِ الْمَلاَ

Maka nisbah mereka itu daripada karana inilah melebihi ia *
atas nisbah sekalian *awliyāʼ* yang arif daripada sekalian manusia

E. Naẓm tentang Zikir *Ism al-Dhāt* dan *al-Nafyi wa-al-Ithbāt*

74

وَقَدْ وَضَعُوْا لِلسَّيْرِ طُرُقًا ثَلاَثَةً * مُوَصِّلَةً لِلسَّالِكِيْنَ لِذِيْ الْعُلاَ

Dan sungguhnya telah mehantarkan mereka itu bagi berjalan kepada Allah *taʻālá*
akan jalan yang tiga*
yang menyampaikan bagi yang *sālikīn* itu bagi Tuhan Yang Maha Tinggi

75

اَلْأَوَّلُ مِنْهَا الذِّكْرُ بِاسْمِ جَلاَلَةٍ * أَوِالنَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فَاذْكُرْ مُؤَمِّلاَ

Barmula yang pertama daripada nya itu ialah zikir dangan *ism jalālat* jua *
atau *nafyi* dan *ithbāt* maka zikir olehmu padahalnya harap akan sampai

76

فَأَمَّا طَرِيْقُ الْأَوَّلُ إِلْصَاقُ ذَاكِرٍ * لِسَانًا بِسَقْفِ الْفَمِ دَافِعَ مَا خَلاَ

Maka adapun jalan yang pertama ialah mempertemukan oleh yang zikir itu*
akan lidah dangan hatap mulut padahalnya menolakan barang yang lain Ia

77

وَيَأْتِيْ تِجَاهَ الْقَلْبِ أَوْ وَسَطَ قَلْبِهِ * بِصُوْرَةِ شَيْخِ الذِّكْرِ مُبَجَّلاَ

Dan mendatangkan ia dihadapan hati atau pertengahan hatinya*
dangan rupa *shaykh al-dhikr* itu di sana padahalnya membesarkan

78

وَدَافِعَ مَا يَأْتِيْ عَنِ الْقَلْبِ مَرَّةً * وَكُلُّ حَدِيْثِ النَّفْسِ عَنْهُ مُزَحَّلاَ

Dan menolakan *khāṭir* yang akan datang daripada hati sekali-kali *
dan akan tiap-tiap angan-angan nafsi daripadanya dijauhkan

79

فَلْيَهْجُ بِاسْمِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ * قَائِلاً اللهُ اللهُ تَخَيُّلاَ

Maka menghujamkan ia akan nama zat Ḥaq Allah *subḥānahu wa-ta'ālá* dangan hatinya*
jua padahalnya mengatakan *Allāh Allāh* dangan takhayyul

// hal. 12 //

80

مُلاَحِظَ مَعْنَاهُ كَمَا هُوَ مُؤْمِنٌ بِهِ * وَهُوَ ذَاتٌ عَنْ مُمَاثَلَةٍ عَلاَ

Padahalnya ingat akan maknanya seperti yang ia beriman dangan dia*
dan yaitulah Zat yang daripada bersama-Nya itu Maha Tinggi

81

فَوَاظِبْ عَلَيْهِ كُلَّ وَقْتٍ وَسَاعَةٍ * لِيَجْرِيَ مِنْكَ الْقَلْبُ بِالذِّكْرِسَلْسَلاَ

Maka kakali olehmu atasnya itu tiap-tiap waktu dan saat *
supaya berlaku daripadamu hati itu dangan zikir padahalnya mudah

82

وَإِنْ مَا جَرَي الْقَلْبُ إِلَي رُوْحٍ فَانْتَقِلْ * وَكُنْ ذَاكِرًا فِيْهَا كَمَا فِيْهَا مُثِّلاَ

Dan tatkala telah berlakulah hati itu kepada ruh maka berpindah olehmu*
dan hendaklah ada engkau zikir padanya itu seperti yang daripadanya itu dimisalkan

83

وَمِنْهَا إِلَى سِرٍّ كَذَاكَ إِلَى الْخَفِي * وَمِنْهُ إِلَى الْأَخْفَي ثُمَّ النَّفْسِ بِالْوِلاَ

Dan daripadanya itu kepada *sirr* demikianlah itu kepada *khafī* *
dan daripadanya itu kepada *akhfá* kemudian *nafs nāṭiqah* dangan berturut-turut

84

وَمِنْهَا كَذَا أَيْضًا تَنْقُلُ لِقَالِبِ * كَمَا قِيْلَ لِذَاتِ الْهَوَى أَنْ تَنْقُلاَ

Dan daripadanya pula berpindah olehmu bagi segala tubuh*
seperti yang dikata orang barmula bagi zat keingingan bahwa engkau berpindah

85

تَعِنْ بِإِشْغَالِ اللَّطَائِفِ رَاتِبَا * مُعَيِّنًا كُلَّ فِي مَحَلٍّ كَمَا خَلاَ

Sungguh-sungguh hai murid olehmu dangan segala *shaghal zikir laṭā'if* itu padahalnya berkekalan *
padahalnya tentukan tipa-tiap satu pada tempat seperti yang telah lalu itu

86

لِتَجْرِيَ أَذْكَارٌ بِهَا وَبِقَالِبِ * كَذَا مَنْبَتٌ مِنْ كُلِّ شَعْرَةٍ اِعْمَلاَ

Supaya berlaku segala zikir dangan dia itu dan dangan segala tubuh *
demikianlah ia tempat tumbuh daripada tiap-tiap lobang roma amalkan olehmu akan dia
// hal. 13 //

87

وَ[4]هَذَا الَّذِيْ سَمُّوْهُ سُلْطَانَ ذِكْرِهِمْ * كَذَاكَ يَكُوْنُ حِيْنَ تَشَوَّلاَ

Barmula inilah yang telah dinamai mereka itu akan *sulṭān al-dhikr* *
demikianlah ada zikir itu ketika berkekalan ia

88

قُلْ اللهُ اللهُ مَا حَيِيْتَ تَنَلْ بِهِ * نَقِيَّ حَيَاةٍ لَا يُدَنِّسُهُ الْبِلاَ

Kata olehmu akan *Allāh Allāh* selama-lama engkau hidup niscaya engkau dapatlah dangan dia akan*
kesucian hidup yang tiada mencari akan dia mati

89

وَلَا يَفْتَحَنَّ الْقَلْبَ إِلَّا بِذِكْرِكَ * الْكَثِيْرِ فَفِيْهِ اِجْهَدْ لِكَيْ تَتَهَلَّلاَ

Dan tiadalah dibukakan hati itu melainkan dangan zikirmu*
yang amat banyak maka padanya itulah engkau bersungguh-sungguh supaya engkau bercahaya

90

وَلَكِنْ بِوَصْفَيْنِ انْكِسَارٍ وَذِلَّةٍ * لِأَنَّهُمَا يَسْتَوْجِبَانِ التَّفَضُّلاَ

Dan tetapi dangan dua sifat pertama merendahkan diri dan kedua mehinakan dia*
karana bahwasanya keduanya itu mewajibkan beroleh karunia

91

وَكَيْفِيَّةُ الثَّانِيْ مِنَ الذِّكْرِ مَصْرُ * ذَا ذِكْرٍ نَفْسًا مِنْ تَحْتِ سُرَّةٍ إِذْ خَلاَ

Dan kaifiyat yang kedua itu daripada zikir ialah menahani *
yang zikir itu akan nafas dari bawah pusat tatkala berkhalwat ia

[4] Pada edisi teks tesis huruf *waw* tidak dicantumkan, karena penulis luput memperhatikannya.

92

فَيُخْرِجُ لاَ مِنْهُ إِلَي فَوْقِ رَأْسِهِ * وَلِلْكَتْفِ فِي الْيُمْنَي إِلَهَ لِيَنْقُلاَ

Maka dikeluarkannya akan lafaz *lā* daripadanya itu kepada puncak kepalanya*
dan bagi bahu pada yang kanan akan lafaz *ilaha* supaya pindah ia

93

وَمِنْ ثَمَّ إِلاَّاللهُ يَنْهِي لِقَلْبِهِ * مُحِيْطًا بِهَا كُلَّ اللَّطَائِفِ مُشْتَمِلاَ

Dan darimana ia akan lafaz *illā Allāh* menyampaikan ia akan dia bagi hatinya *
pada halnya meliputi dangan dia itu akan sekalian *laṭā'if* melingkupi ia
// hal. 14 //

94

بِهَا الْقَلْبُ فَلْيَضْرِبْ لِيَظْهَرَحَرُّهَا * وَتَأْثِيْرُهَا فِيْ كُلِّ عَضْوٍّ تَكَمَّلاَ

Dangan dia itu akan hati maka hendaklah dipukulkannya akan dia supaya zahir hangatnya*
dan *ta'thīr*nya pada tipa-tiap anggota sempurna ia

95

وَإِذَا شِئْتَ اَطَاقَا لَهُ قُلْ مُحَمَّدٌ * وَبَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ فَأَرْسِلاَ

Dan apabila engkau kehendaki akan melepaskan bagi nafas itu kata olehmu akan *Muḥammadun**
dan kemudiannya *Rasūlullāh* kemudian maka lepaskan olehmu akan dia

96

يُلاَحِظُ مَعْنَاهَا لَدَيْ شُغْلِهِ بِهَا * بِأَنْ لَيْسَ مَقْصُوْدًا سِوَاهُ مُعَوَّلاَ

Yang ingat ia akan maknanya pada masa shaghalnya dangan dia itu*
dangan bahwa tiadalah yang disanghajo lain daripadanya akan diperpegangi

97

وَيَنْفِي بِهَا فِيْ جَانِبِ النَّفْيِ نَفْسَهُ * وَسَائِرَ مَوْجُوْدٍ سِوَي الْحَقِّ مُهْمَلاَ

Dan dinafikannya dangan dia pada pihak *nafyi* itu akan dirinya*
dan akan sekalian yang *mawjūd* yang lain daripada *al-Ḥaqq ta'ālá* ditinggikan sekaya-kaya

98

وَفِيْ جَانِبِ الْإِثْبَاتِ يُثْبِتُ ذَاتَهُ * مُلاَحِظَ مَوْجُوْدِيَّةِ الذَّاتِ مُجْلِلاَ

Dan pada pihak *ithbāt* itu meng *ithbāt* kan itu ia akan zat Allah *ta'ālá* *
padahalnya ingat akan *maujudiyah* zat Allah jua padahalanya membesarkan dia

99

وَفِيْ كُلِّ ذِكْرٍ بَعْدَ مَرَّاتٍ انْشَئَي * يَقُوْلُ بِذُلٍّ وَانْكِسَارٍ تَكَمّلاِ

Dan pada tiap-tiap ia zikir itu kemudiannya daripada beberapa kali kembalilah ia *
mengata dangan hina dan *inkisār* yang sempurna keduanya

100

إِلَهِيْ أَنْتَ الْقَصْدُ لِيْ ثُمَّ مَطْلَبِيْ * رِضَاكَ بِعِرْفَانٍ وَحُبٍّ فَأَفْضِلاَ

Hai Tuhan-ku Engkau jualah sangajoku kemudian maka tuntutku*
ialah *riḍā*-Mu jua dangan *'irfān* dan kasih maka akanku karuniai oleh-Mu
// hal. 15//

101

وَهَذَا يُسَمَّي الْبَازَ كَشْتَ بِعُرْفِهِمْ * وَكُلُّ الّذِي قُلْنَا فَبِالْقَلْبِ خُيَّلاَ

Barmula ini dinamai akan *bazkashta* pada bahasa Paris[5] mereka itu*
dan sekalian yang telah kami sebutkan itu maka yaitu dangan hati jua ditakhayyulkan

102

وَفِي الذِّكْرِ شَرْطٌ كَوْنُهُ مُتَوَجِّهَا * لِقَلْبٍ وَكَوْنُ الْقَلْبِ لِلذَّاتِ مُقْبِلاَ

Dan pada zikir itu syarat keadaannya *tawajjuh* ia *
bagi hati sanubari dan keadaannya hati itu bagi Zat Allah *ta'ālá* berhadap ia

103

وَهَذَا وُقُوْفُ الْقَلْبِ يُسَمَّي وَمَنْ سِوَاهُ * نِسْبَةُ قَلْبٍ قَطُّ لَنْ تَتَحَصَّلاَ

Barmula inilah *wuqūf al-qalb* dinamai akan dia dan yang lainnya itu *
nisbah hati itu sekali-kali tiada hasil ia

104

تَحَفَّظْ مِنَ اسْتِيْلاَءِ خَطْرَةٍ عَلَى جَنَانٍ * فَفِي اسْتِيْلاَئِهَا يَكْثُرُ الْبَلاَ

Peliharakan olehmu daripada mengarasi oleh satu *khāṭir* atas hati itu*
maka mengarasinya itulah banyak keturunan bala

105

وَكُنْ حَاضِنًا بَيْضَ الْجَنَانِ كَطَائِرٍ * يُفَرِّخْ لَكَ الْأَحْوَالَ ثُمَّ فَتَجْتَلاَ

Dan hendaklah adalah engkau mengarami akan telur hati itu seperti burung *
niscaya menataslah ia bagimu akan sekalian *aḥwāl* yang ajaib yang akan dikau menyukakan

106

وَمِنْ حَبْسِ أَنْفَاسٍ لَدَيْ الذِّكْرِ تَنْتَشِي * فَوَائِدُ مِنْهَا أَقْطَعَ خَاطِراً إِذْ غَلاَ

Dan daripada menahani akan beberapa nafas tatkala zikir itu tarbit*
beberapa faidah setengah daripadanya memutuskan *khāṭir* tatkala mahal

107

وَإِيْرَاثُهُ لِلْقَلْبِ حُبًّا وَرِقَّةً * وَشَوْقًا وَذَوْقًا وَالْحَرَارَةَ إِذْ خَلاَ

Dan mempusakai ia bagi hati itu akan kasih dan akan nipis * dan akan rindu dan akan *dhawq* dan akan hangat tatkala telah sunyi hati itu
// hal. 16 //

[5] Bahasa Paris: bahasa Persia

108

اِلَي غَيْرِ هَذَا مِنْ فَوَائِدَ جَمَّةٍ * وَرُبَّمَا يَسْتَوْجِبُ الْكَشْفَ وَالْجِلاَ

Hinggo lain daripada ini daripada beberapa *fā'idah* yang amat banyak*
dan beberapa mewajib ia akan *kashaf* dan akan tarang

109

وَفِي النَّفْيِ وَلْإِثْبَاتِ اِذْ كُنْتَ حَاسِبَا * لِلْأَنْفَاسِ فَارْعَ الْوِتْرَ فِيْهِ لِيَجْمَلاَ

Dan pada zikir *nafyi* dan *ithbāt* itu tatkala engkau menahani*
bagi segala nafas maka *rā'i* olehmu akan gasal padanya supaya ilok ia

110

فَفِي النَّفْسِ اِحْدَي وَعِشْرِيْنَ اِنْ وَفَى * وَلَمْ يَنْتِجَنْ جَذَبًا فَبِالْبُطْلِ سُجِّلاَ

Maka di dalam satu nafas dua puluh satu kali jika sempurna ia *
dan tiada hasil *natījah* akan *jadhab* maka dangan batal sepalam itu yakin olehmu

111

فَحِيْنَئِذٍ تَسْتَأْنِفُ الشُّغْلَ رَاعِيَا * لِشَرْطٍ وَأَدَابٍ هُنَاكَ مُكَمِّلاَ

Maka ketika itu engkau mulailah akan *shaghal* padahalnya *merā'i**
bagi syarat dan adab disana itu padahalnya sempurna

112

وَذَا الذِّكْرُ مَأْثُوْرٌ عَنِ الْخِضْرِ * هَكَذَا تَلَقَّاهُ مِنْهُ الْغُجْدَوَانِيُّ أَوَّلاَ

Barmula zikir ini diambil daripada nabi Allah Khiḍr *
demikianlah yang telah menerima akan dia daripadanya 'Abd al-Khāliq al-Ghujdawānī
pada mula-mula

113

وَمِنْهُ تَلَقَّتْ جِلَّةٌ بَعْدَ جِلَّةٍ * اِلَى الْيَوْمِ مَا فِيْهِ فَتُوْرٌ تَخَلَّلاَ

Dan daripadanyalah menerima beberapa kaum kemudian daripada beberapa kaum*
hingga sampai hari ini tiada daripadanya itu *sakan-sakan* yang menyilangi-menyilangi
akan dia

F. Naẓm tentang *Murāqabah* dan *Tawajjuh*

114

وَثَانِيْ طَرِيْقٍ مِنْ طَرَائِقَ وَاصِلَةٍ * مُرَاقَبَةُ الْمَوْلَي بِقَلْبٍ تَبَتَّلاَ

Dan yang kedua daripada jalan yang menyampaikan itu *
ialah *murāqabah* akan Tuhan dangan hati yang amat yakin ia
// hal. 17 //

115

وَهِيَ حِفْظُ الْقَلْبِ عَنْ كُلِّ خَاطِرٍ * أَتَي وَانْتِظَارُ الْفَيْضِ مِنْ وَاهِبِ الْآلَى

Dan yaitulah memeliharakan akan hati daripada tiap-tiap *khāṭir**
yang datang dan menanti akan *fayḍ* daripada Tuhan yang mengaruniai ni'mat

116

فَهَذَا بِلاَ ذِكْرٍ وَرَبْطٍ بِمُرْشِدٍ * وَذَا شَغْلُ اَبْطَالِ الرِّجَالِ تَقَيَّلاَ

Barmula *murāqabah* ini dangan tiada zikir dan bertambat dangan murshid*
dan inilah *shaghal* yang besar daripada tuan-tuan yang telah mahir ia

117

تَوَجَّهْ اِلَي الذَّاتِ الْعَلِيَّةِ دَائِمَا * بِغَايَةِ فَقْرٍ وَابْتِهَالٍ تَذَلُّلاَ

Tawajjuhlah olehmu kepada Zat Yang Maha Tinggi selama-lamanya*
dangan kesudahan berkehendak dan menuntut dangan mehinakan diri

118

اِلَي أَنْ غَدَا هَذَا التَّوَجُّهُ لَازِمَا * لِقَلْبِكَ لَوْ تَنْفِيْهِ لَنْ يَتَزَيَّلاَ

Hingga bahwa jadilah *tawajjuh* ini akan sifat yang lazim *
bagi hatimu jikalau engkau nafikan akan dia niscaya tiada juga hilang ia

119

وَهَذَا يُسَمَّي بِالْحُضُوْرِ بِعُرْفِهِمْ * وَهَذَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ ذِكْرِهِ عَلاَ

Barmula inilah yang dinamai dangan *huḍūr* pada *'urf* mereka itu*
barmula ini ialah yang dimaksud daripada zikirnya yang maha tinggi ia

120

وَثَالِثُهَا ذَاكَ اِسْتِفَاضَةُ طَالِبٍ * يُصَاحِبُ شَيْخًا كَامِلاً اَوْ مُكَمِّلاَ

Dan yang ketiga daripada jalan itu ialah menuntut *ṭālib* itu akan *fayḍ** yang menyertai ia akan shaykh yang kamil pada dirinya lagi *mengkamilkan* bagi lainnya

121

بِصُحْبَتِهِ تُمْحَي خُوَاطِرُ غَفْلَةٍ * مِنَ الْقَلْبِ إِذْ يَصْفُوْ وَيَجْذَبُ لِلْعُلاَ

Dangan sebab menyertai dia itu dihapus akan segala *khāṭir* dan akan *ghaflah* itu*
daripada hati tatakala hening ia dan dihilakan akan dia bagi Yang Maha Tinggi
// hal. 18 //

122

وَتَلْمَعُ اَقْمَارُ الصِّفَاتِ بِأُفْقِهِ * وَتَطْلَعُ شَمْسُ الذَّاتِ مِنْهُ لَدَيْ الْجَلاَ

Dan berkilat segala bulan sifat pada tapi langit itu *
dan terbitlah matahari Zat daripadanya itu tatkala *tajallī* ia

123

إِلَي اَنْ بَدَا مَا دَقَّ عَنْ كُلِّ وَظْفِ لَفْظَةٍ وَمَعْنَى * وَمَلْعَنُ كُلِّ وَصْفٍ تَجَلَّلاَ

Hingga bahwa nyatalah apa-apa yang halus-halus daripada tiap-tiap fungsi *lafaẓ* dan tiap-tiap makna*
dan kaum yang telah besar-besar daripada disifatkan

124

فَلاَ بُدَّ مِنْ تَشْخِيْصِ صُوْرَةِ مُرْشِدٍ * مُقَابِلَ قَلْبٍ أَوْ بِهِ مُتَوَسِّلاَ

Maka tidapat tiada daripada menghadirkan rupa murshid itu*
pada membetuli akan hati atawa dangannya padahalnya mengambil jalan

125

بِإِخْلاَصِ قَلْبٍ مَعَ كَمَالِ تَأَدُّبٍ * حُضُوْرًا غِيَابًا لاَ يَكُنْ عَنْهُ مُغَفَّلاَ

Dangan ikhlas hati serta sempurna berbuat adab kepadanya *
sambil hadir ia janganlah ada lalai daripadanya

126

وَقَدْ قِيْلَ مَهْمَا كَانَ عَيْنُكَ إِحْوَالاَ * فَمَعْبُوْدُكَ الْأُسْتَاذُ فَاعْبُدُوْهُ أَوَّلاَ

Dan sungguh telah dikata orang manakala adalah matamu itu juling*
maka *ma'būd*mu itu ialah gurumu jua maka sembah olehmu akan mula-mula

127

هَذَا يُسَمَّي ذِكْرَ رَابِطَةٍ وَهِيَ * إِلَي الْمُبْتَدِيءِ أَجْدَي مِنَ الذِّكْرِ إِذْ غلا

Barmula itulah yang dinamai akan zikir *rābiṭah* dan yaitu *
kepada mula-mula terlibih memeri *fā'idah* daripada zikir karana telah mahal ia itu

128

وَهَذَا طَرِيْقُ أَقْرَبُ الطُّرُقِ كُلِّهَا * وَمَنْشَأً ظُهُوْرِ لِلْعَجَائِبِ إِذْ جَلاَ

Barmula itulah yang sehampir-hampir daripada sekalian *ṭarīqat* semuhanya*
dan tempat terbit bagi zahir ajaib tatkala nyata ia
// hal. 19 //

129

وَهَذَا بِلاَ ذِكْرٍ إِلَي الْحَقِّ مُوَصِّلٌ * وَذِكْرٌ بِلاَظَلْمٍ يُوَصِّلْ وَإِنْ عَلاَ

Dan yang ini dangan tiada zikir menyampaikan ia kepada Allah *ta'ālá* *
dan zikir sahaja dangan tiada menyampaikan ia dan jika tinggi ia sekalipun

130

وَذَاكَ لِأَنَّا فِيْ حَنِيْضِ تَدَنُّسٍ * وَرَبِّيْ فِيْ أَوْجِ التَّقَدُّسِ وَالْعُلاَ

Barmula yang demikian itu karana bahwasanya kita di dalam terkabawah cemar-cemar*
dan Tuhan kita itu di dalam ketinggian Maha Suci dan Maha Tinggi

131

فَلاَ بُدَّ مِنْ وَسَطٍ يُنَاسِبُ مَبْدَأً بِهِ * نَسْتَفِيْدُ الْفَيْضَ مِنْهُ تَطَفُّلاَ

Maka tidapat tiada daripada *wāsiṭah* yang *munāsibah* ia akan jadi permulaan dangan dia jua*
kita ambil akan *fayḍ* daripadanya dangan *taṭafful* jua artinya tatumpang jua

132

اَلاَ إِنَّ سَادَاتِ الطَّرِيْقَةِ بَيَّنُوْا * مَقَامَاتِ قُرْبٍ قَدْ عَلَتْ أَنْ تَمَثَّلاَ

Ketahui olehmu bahwasanya segala tuan-tuan ahli *al-ṭarīqat* itu telah dinyatakan mereka itu*
akan beberapa maqam kehampiran yang telah tinggi ia daripada bahwa dimisalkan

133

وَعَنْهَا كَنَوْا فِيْ عُرْفِهِمْ بِدَوَائِرَ * جَلاَهَا مِثَالُ هَكَذَا حِيْنَ تُجْتَلاَ

Dan daripada ialah memberi *kināyah* mereka itu pada *'urf* mereka itu dangan
beberapa *dā'irah* *
yang misalkan akan dia oleh satu misal demikianlah nyata ia ketika *tajallī*

134

وَقَدْ خَصَّصُوْا كُلٌّ بِمَا يَقْتَضِيْهِ مِنْ * مُرَاقَبَةٍ وَالْكُلُّ يَأْتِي عَلَى الْوَلاَ

Dan sungguhnya telah menentu mereka itu akan tiap-tiap satu dangan yang dikehendakinya akan dia daripada*
jalan *murāqabah* ini dan semuhanya itu lagi akan datang atas berturut-turut
//hal. 20 //

G. Naẓm tentang *Murāqabah Ma'īyah* dan Kewalian

135

وَدَائِرَةُ الْاَمْكَانِ أَوَّلُهَا وَهِيَ * عَلَي سِوَي الْبَارِيءُ تُقَالُ فَاهْمِلاَ

Dan *dā'irat al-amkān* itulah awalnya dan yaitu *
atas yang lain daripada Tuhan dikata ia maka tinggalkan olehmu akan dia

136

وَأَنَّ لَهَا نِصْفَيْنِ أَعْلَى وَأَسْفَلاَ * فَلِلْأَمْرِ خُذْ أَعْلَى وَلِلْخَلْقِ أَسْفَلاَ

Dan bahwasanya baginya itu daripada *niṣf* satu atas dan satu terkebawah *
maka bagi *'ālam al-amri* itu ambil olehmu akan yang teratas dan bagi *'ālam al-khalqi* itu akan yang terkebawah

137

لَطَائِفُ خَمْسٌ مِنْ عُلاَهَا تَبَيَّنَتْ * وَخَمْسٌ مِنَ السُّفْلَي كَمَا مَرَّ أَوَّلاَ

Barmula lima *laṭā'if* daripada teratasnya nyata ia*
dan lima *laṭā'if* daripada yang terkebawah seperti yang telah lalu pada mula-mula

138

وَفِي السُّفْلِي مِنْهَا سَيْرُ الْأَفَاقِ قَدْ بَدَا * وَفِيْ عُلُوِّ مِنْهَا سَيْرُ الْأَنْفُسِ فَانْجَلاَ

Dan pada yang terkebawah daripadanya itulah perjalanan *afāq* sungguhnya nyata ia*
dan daripadanya yang teratas itulah perjalanan segala nafas maka teranglah ia

139

وَفِي الْأَوَّلِ الْأَنْوَارُ تَبْدُو بِخَارِجٍ * تَخَالَفَ مِنْهَا اللَّوْنُ وَالشَّكْلُ مُهْمَلاَ

Dan pada yang pertama itu segala nur nyata ia di luar yang*
bersalahan daripadanya warna dan rupa-rupa tinggalkan olehmu akan dia

140

وَفِي الْأَخِرِ الْأَنْوَارُ تُلقَي بِبَاطِنٍ * كَذَاكَ التَّجَلِّي وَالظُّهُوْرِ تَحَصَّلاَ

Dan pada yang kemudian itu segala nur itu didapat ia pada batin *
tajallī dan *ẓuhūr* itu hasil keduanya

141

وَلَا تَلْتَفِتْ يَوْمًا اِلَيْهَا فَإِنَّهَا * شَعَابِذُ تُلْهَي الْمَرْءَ عَنْ مَقْصِدٍ عَلَى

Dan janganlah engkau berpaling satu hari jua kepada-Nya itu maka bahwasanya semu hanya*
hijab jua yang membanyakan ia akan manusia daripada senghaja yang tinggi
// hal. 21 //

142

وَذَا أَوَّلاَ يَأْتِي الْمُرِيْدِيْنَ مَرَّةً بِشَهْرٍ * فَأُسْبُوْعٍ فَيَوْمٍ مُعَطِّلاَ

Barmula ini datang ia pada mula-mula akan murid-murid itu sekali di dalam bulan*
kemudian di dalam tujuh hari sekali kemudian didalam sehari sekali membari *ta'aṭṭul* ia

143

فَفِيْ الْيَوْمِ مَرَّاتٌ فَفِيْ كُلِّ سَاعَةٍ * إِلَى أَنْ تَوَالَى الْوَارِدَاتُ فَتُوْصَلاَ

Kemudian di dalam sehari beberapa kali kemudian tiap-tiap saat sekali*
hingga bahwa berturut-turut yang datang itu maka disampaikan akan dikau

144

وَذَا عَدَمًا يُسَمَّي كَذَاكَ وُجُوْدَهُ * وَهَذَا فَنَا جَذَبٍ وَلَمْ يَكُ مُرْسِلاَ

Dan akan ini akan *'adam* dinamai demikianlah akan wujudnya *
dan ini akan fana *jadhab* jua dan tiada ia dilepaskan akan dia

145

وَذَاكَ لَدَيْ اسْتِهْلاَكِ كُلِّ لَطِيْفَةٍ * فِي الْأَصْلِ الَّذِيْ أَضْحَي لَهَا ثُمَّ مُعْتَلَى

Dan yang demikian itu tatkala lenyap itu tiap-tiap bagi *laṭīfah**
di dalam asal yang telah jadi ia baginya di sana itu naik

146

وَلاَ بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَوَجُّهِ مُرْشِدٍ * لِتَفْرُجَ ثَمَّ اللَّطَائِفِ لِلْعُلاَ

Dan tidapat tiada daripadanya itu daripada *tawajjuh* murshid*
supaya naik daripada di sana itu segala *laṭā'if* itu bagi Yang Maha Tinggi

147

وَتَرْقَي إِلَى ثَانِي الدَّوَائِرِ وَهُوَ مِنْ * وَلَايَاتِهِمْ الصُغْرَى لَهُ الْقَدَمُ انْقُلاَ

Dan naik-naik engkau daripada yang kedua daripada segala *dā'irah* dan yaitu daripada*
wilāyah mereka itu yang kecil baginya itu pindahkan olehmu akan tapak kaki

148

وَإِنْ سَاعَتَيْنِ الْجَمْعُ فِي الْقَلْبِ بَاقِيَا * اَوْ إِنْ لاَحَ أَنْوَارٌ فَالْإِمْكَانُ كَمِّلاَ

Dan jika dua saat *jam'iyah* itu di dalam hati padahalnya berkekalan*
atau jika nyata beberapa *nūr* maka *dā'irat al-imkān* itu telah sempurna ia
// hal. 22 //

149

دَائِرَةُ الْوُجُوْبِ وَهِيَ كِنَايَةٌ * عَنِ الْوِلَايَةِ الصُّغْرَي

Dā'irah al-wujūb itu dan yaitu *kināyah* *
daripada *al-wilāyah* yang kecil

150

مَقَامُ هُنَا يُسَمَّي بِدَائِرَةِ الْوُجُوْبِ * تَرْقَي إِلَيْهَا بَعْدَ سِرْتَ أَوَّلاَ

Adalah satu *maqām* disini dinamai akan dia dangan *dā'irah al-wujūb* *
yang naik engkau kepadanya kemudian daripada berjalan engkau mula-mula

151

يَسُمَّي كَذَا أَيْضًا بِدَائِرَةِ الظِّلاَلِ * أَعْنِيْ لِلْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ كَمَا انْجَلاَ

Dinamai akan dia pula dangan *dā'irah* segala bayang-bayang*
artinya bagi segala *asmā'* dan segala sifat seperti yang telah nyata ia

152

إِذِ السَّيْرُ فِيْ هَذَا الْمَقَامِ يَكُوْنُ فِيْ ظِلاَلِ * الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ لِذِيْ الْعُلاَ

Karena perjalanan pada *maqām* ini ada ia di dalam bayang-bayang*
segala *asmā'* dan segala sifat bagi Tuhan Yang Maha Tinggi

153

وَلاَيَةُ هَذَا تُنْمَي لِلْأَوْلِيَا * عَلَيْهِمْ مِنَ اللهِ السَّلاَمُ تَنَزَّلاَ

Barmula *walāyah* perjalanan ini dibangsakan akan dia bagi segala *awliyā'**
yang atas mereka itu daripada Allah *ta'ālá* salam yang turun ia

154

وَشُغْلُكَ فِيْ هَذَا مُرَاقَبَةُ الْمَعِيَّةِ * اِعْلَمْ كَذَا الذِّكْرَيْنِ مِثْلَ الَّذِيْ خَلاَ

Dan *syughul*mu pada ini ialah *murāqabah ma'iyah* jua*
ketahui olehmu demikian lagi yang dua zikir itu seperti yang telah lalu juga

155

كَذَا يَنْفَعُ التَهْلِيْلُ فِيْهَا لِسَالِكٍ * بِإِحْضَارِ مَعْنَاهُ لِقَلْبٍ تَعَقَّلاَ

Demikian lagi manfaat *tahlīl lisān* padanya itu bagi yang *sālik* itu*
dangan menghadirkan ma'nanya bagi hati yang meakali ia akan dia
// hal. 23//

156

وَخُذْ تِلْكَ مِنْ قَوْلِ الْمُهَيْمِنِ * وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ بِهِ مُسْتَمْثِلاَ

Dan ambil olehmu akan demikian itu daripada firman Tuhan*
dan Ia jua serta kamu barang di mana ada kamu dangan dia itulah diambil misal

157

تُلاَحِظُ مَعْنَاهَا بِدُوْنِ تَكَيُّفٍ * مُحِيْطًا بِذِي الْخَمْسِ اللَّطَائِفِ مُشْمِلاَ

Engkau ingat akan ma'nanya dangan tiada ketapaan *
padahalnya meliputi ia dangan yang *laṭā'if* itu lagi mengandungi ia akan dia

158

نَعَمْ بَلْ وَبِمَلِيْءِ الْكَوْنِ مِنْ كُلِّ ذَرَّةٍ * لِتُدْرِكَ مَعْنَاهَا عَنِ الْمِثْلِ مُجَلَّلاَ

Bahkan hanyalah dangan apa-apa yang dalam kaun ini daripada tiap-tiap *zarrah* *
supaya engkau dapat akan ma'nanya daripada maqam ia dibesarkan ia

159

وَمَوْرِدُ فَيْضٍ فِيْهِ خَمْسُ لَطَائِفَ * وَمَبْدَأُهُ مِنْ حَيْثُ الْمَعِيَّةِ ذُوْ الْعُلاَ

Dan tempat masuk *fayḍ* di dalamnya itu ialah lima *laṭā'if* *
dan permulaannya daripada sekira-kira *ma'iyah* itu ialah Tuhan Yang Maha Tinggi

160

وَفِيْهَا انْتَشَيءَ ذَوْقٌ وَشَوْقٌ وَغَيْبَةٌ * وَسُكْرٌ والْاِسْتِغْرَاقُ أَيْضًا تَحَصَّلاَ

Dan pada ialah terbit *dhawq* dan rindu dan *ghaybah**
dan mabuk dan karam pula hasil ia

161

وَأَيْضًا بَدَا سِرُّ الْمَعِيَّةِ هَهُنَا * وَلِلْبَعْضِ تَوْحِيْدُ الْوُجُوْدِ بِهَا انْجَلاَ

Dan pula nyatalah rahasia *ma'iyah* itu di sana* dan bagi setengah daripada *awliyā' tawhīd al-wujūd* dangan ia itu nyata ia

162

وَوَاقِعَةٌ فِيْهَا سُبُوْرُ اللَّطَائِفِ * إِلَى أَنْ غَدَا مِنْهَا الْوِلاَيَاتُ تُجْتَلاَ

Dan jatuhlah padanya itu permulaan segala *laṭā'if* * hingga bahwa jadilah
daripadanya segala *walāyat* itu dinyatakan

// hal. 24 //

163

فَسَيْرُ جَنَانٍ فِيْ تَجَلاَّ اَفْعَالِهِ تَعَالَى * وَفِيْهَا بِالْفَنَاءِ تَجَمَّلاَ

Maka perjalanan hati itu pada *tajalli* segala *af'āl* Tuhan Yang Maha Tinggi*
dan padanya itu dangan *fanā'* telah nyata bersifat Ia

164

وَإِذْ ذَاكَ أَفْعَالُ الْخَلاَئِقِ تَنْمَحِي * وَتُشْهَدُ مِمَّنْ جَلاَّ مِنْ أَنْ يُمَثَّلاَ

Dan tatkala itu sekalian perbuatan *khalā'iq* itu hapuslah ia*
dan dipandang perbuatan itu hanyalah daripada Tuhan Yang Maha Suci daripada dimisalkan jua

165

وَكَذَا سَيْرُ رُوْحٍ فِيْ تَجَلِّي صِفَاتِهِ * الثُّبُوْتِيَّةِ الْعُلْيَا وَفِيْهَا الْفَنَا جَلاَّ

Demikian lagi perjalanan ruh pada *tajjalī* segala sifat Tuhan*
yang *thubūtiyah* Yang Maha Tinggi dan padanya itulah *fanā'* itu nyata ia

166

فَحِيْنَائِذٍ تُمْحَي الصِّفَاتُ عَنِ الوَرَى * وَ تُنْمَي لِذَاتٍ جَلَّ أَوْصَافُهُ الْعُلاَ

Maka pada kutika ini dihapuslah segala sifat daripada segala makhluk *
dan bangsalah akan dia bagi Zat Yang Maha Besar segala sifat-Nya yang tinggi

167

وَلِلسِّرِّ سَيْرٌ مَعَ فَنَاءٍ وَذَاكَ فِي * تَجَلِّي شُئُوْنِ الذَّاتِ جَلَّ تَحَصَّلاَ

Dan bagi *sirr* itu perjalanan serta *fanā'* dan yang demikian itu pada*
tajalli syu'ūn al-dhāt Yang Maha Besar itu hasil ia

168

يَرَي ذَاتَهُ الرَّاقِي الْمَجِيْدَ هُنَاكَ هَا * لِكًا فَانِيًا فِيْ ذَاتِهِ حِيْنَ مَا اجْتَلاَ

Melihat ia akan zat yang naik ia lagi mulia ia di sana itu *
akan lenyap lagi *fanā'* di dalam zat-Nya Yang Maha Tinggi pada waktu yang *tajallī* Ia

169

وَسَيْرُ خَفِيٍّ فِيْ سُلُوْبِ صِفَاتِهِ * وَفِيْهَا فَنَاهُ إِنْ تَهَذَّبَ فَانْجَلاَ

Dan perjalanan *khafī* itu pada meninggali segala sifatnya*
dan padanya itulah *fanā*nya tatkala suci ia kemudin *tajallī* Ia

// hal. 25 //

170

وَلِلطَّالِبِ التَّفْرِيْدُ لِلْحَقِّ هَهُنَا * وَتَجْرِيْدُهُ مِنْ كُلِّ مَجْلَي وَمُجْتَلاَ

Dan bagi *ṭālib* itu menunggalkan bagi Haq *ta'ālá* di sana itu *
dan mensunyikan dia daripada tiap-tiap tempat nyata dan tempat *tajallī*

171

كَذَا سَيْرُ الْأَخْفَي مَعَ فَنَاهُ يَكُوْ فِي * تَجَلِّي شَأْنٍ جَامِعٍ كُلاً مَا خَلاَ

Demikian lagi perjalanan *khafī* itu serta fananya adalah ia itu pada*
tajallī sha'nin yang menghimpunkan ia akan tiap-tiap apa-apa yang telah lalu

172

مِنَ الرُّتَبِ الْأُوْلَي وَفِيْهِ تَخَلُّقٍ * وَبِأَخْلاَقِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ تَجَمُّلاَ

Daripada martabat yang pertama itu dan padanya itulah memperangaikan*
dangan perangai Tuhan *rabb al-'ālamin* akan sempurna elok

173

لِكُلٍّ مِنَ الْخَمْسِ اللَّطَائِفِ هَاهُنَا * مُرَاقَبَةٌ يَعْنِي لَهَا طَالِبُ الْعُلاَ

Bagi tiap-tiap satu daripada yang lima *laṭā'if* itu di sini*
ada *murāqabah* yang bersungguh-sungguh baginya itu siapa-siapa menuntut akan
Yang Maha Tinggi

174

وَذَالِكَ مِمَّا قَدْ مَضَي مِنْ مَرَاتِبِ * التَّجَلِّي الَّتِي فِيْهَا فَنَا مَا تَحَصَّلاَ

Dan yang demikian itu daripada yang telah lalu ia daripada segala martabat*
tajallī yang padanya itu *fanā*nya hasil ia disini

175

فَتَجْعَلُ مَا قَدْ شِئْتَهُ مِنْ لَطِيْفَةٍ * مُقَابِلَ مَا لِلْمُصْطَفَي مُتَوَسِّلاَ

Maka lalu engkau jadikan akan yang engkau kehendaki akan dia daripada *laṭīfah**
akan membetuli akan yang bagi Nabi yang *muṣṭafá* padahalnya mengambil *wasīlah*

176

تُلاَحِظُ مَا قَدْ فَاضَ مِمَّا لِأَحْمَدَ * لِلنَّبِيِّ مِنْ تَجَلِّي بِهِ عَلاَ

Engkau ingat akan yang telah limpah ia daripada yang bagi Aḥmad *
bagi Nabi daripada *tajallī* dangan dia itu tinggi ia
// hal. 26 //

177

فَتَرْقَبُ ذَاكَ الْفَيْضَ مِنْهُ إِلَى * لَطِيْفَةٍ مِنْكَ فَافْهَمْ ذَاكَ مِمَّا تَهَمَّلاَ

Maka engkau nantilah akan *fayḍ* itu daripadanya akan *
satu *laṭīfah* daripadamu maka faham olehmu akan yang demikian itu daripada terabaikan

178

وَإِذْ زَالَ فَوْقَ فِي التَّوَجُّهِ عِنْدَمَا * أَحَاطَ الْجِهَاتِ السِّتَّ فَالظِّلُّ كَمِّلاَ

Dan tatkala telah hilang atas didalam *tawajjuh* itu tatkala yang *
meliputi itu akan sekalian jihat yang enam maka bayang-bayang itu disempurnakanlah dia

179

فَإِذْ ذَاكَ فَلْيَشْرَعْ إِلَى أَقْرَبِيَّةٍ * وَفِيْهَا تَسِيْرُ النَّفْسُ تَكَمَّلاَ

Maka tatkala itu maka hendaklah masuk ia kepada *murāqabah aqrabiyah* namanya*
dan padanya itu berjalanlah nafas itu hingga sempurnalah ia

180

فَهَذَا مَقَامَاتُ الْمُجَدِّدَاتِ الَّتِي * بِهَا خُصِّصَ الْقَيُّوْمُ قُطْبُ أُوْلِي الْعُلاَ

Maka itulah segala *maqām* Imām Rabbānī al-Mujaddid al-Alf al-Thānī*
yang dangan dia itu telah ditentukan *qayyūm rabbānī quṭb* segala *awliyā'*

181

وَظِلٌّ مِنَ الْمُخْتَارِ أَحْمَدَ قَدْ خَفَى * فَذَا أَحْمَدُ الْفَرُوْقُ أَبْدَاهُ ذُوْالعُلاَ

Dan bayang-bayang daripada Nabi yang *mukhtār* Aḥmad sungguhnya telah tersembunyi*
maka inilah imam Aḥmad al-Farūq[6] menyatakan akan dia oleh Tuhan

182

مُجَدِّدًا ثَانِي الْأَلْفِ مِنْ فَيْضِ جُوْدِهِ * مُمَهِّدَ مِنْهَاجِ الْمَعَارِفِ مُكْمِلاَ

Yang membaharui akan seribu tahun daripada yang melimpah karunianya*
yang memperbaiki akan jalan segala *ma'rifat* padahalnya menyempurnakan

183

خِزَانَةُ أَسْرَارٍ وَكَنْزُ نَفَائِسَ * وَبَحْرُ نَوَالٍ لِلصِّعَابِ مُذَلِّلاَ

Ialah pebandaraan segala rahasia dan persimpanan sekalian yang indah-indah*
dan lautan karunia yang bagi segala yang sulit itu menghinakan ia
// hal. 27 //

[6] Masksudnya Shaykh Aḥmad al-Sirhindī yang dikenal dengan sebutan al-Mujaddid Alf al-Ṡānī (pembaru milenium kedua, w.1624 M)

184

فَيَا رَبِّ كَمِّلْنَا بِأَنْوَارِ نَهْجِهِ * وَيَسِّرْ لَنَا حُسْنَ الْخِتَامِ تَفَضَّلاَ

Maka hai Tuhan ku sempurnakan oleh-Mu akan kami dangan beberapa *nūr* jalannya itu*
dan mudahklan oleh-Mu akan kami akan *ḥusnul khitām* karana mambari karunia

H. Naẓm tentang Jalan Menuju *Murāqabah*

185

وَلِلْحَبْرِ مَعْصُوْمٍ بَيَانُ تَرَاقُبٍ عَلَى * مَنْهَجٍ خَاصٍّ لِمَنْ سَرَارَ سُهِّلاَ

Dan bagi imam Muḥammad Ma'ṣūm[7] itu menyatakan *murāqabah* *
atas jalan yang tertentu bagi siapa-siapa yang telah berjalan ia dimudahkan

186

وَحَاصِلُهُ أَنَّ التَّرَاقُبَ عِلْمُنَا * دَوَامَ الطِّلاَعِ الْحَقِّ فِيْنَا لِتَعْقِلاَ

Dan hasilnya ia bahwasanya yang *murāqabah* itu ialah mengetahui kita*
akan berkekalan mengetahui Ḥaq *ta'ālá* pada kita supaya kita paham akan dia

187

وَكَذَا عِلْمُنَا أَنَّ الْمُهَيْمِنَ عَالِمٌ * بِنَا حَاضِرٌ فِيْنَا عَنِ الْكَيْفِ زُحِّلاَ

Demikianlah ketahui kita akan bahwasanya Tuhan itu yang mengetahui Ia *
dangan kita lagi hadir Ia pada kita lagi daripada *kayfiyat* itu disucikan akan Dia

188

وَهَذَا أَتَى مُسْتَتْبِعًا لِمُرَاقَبَا * تٍ فَابْدَأْ بِهِ مُسْتَمْنِحًا مُتَوَّقِلاَ

Barmula ini telah datang ia menuntut mengikut bagi sekalian jalan *murāqabah* itu *
maka mulai olehmu dangan dia padahalnya menuntut pembarian

189

فَصَيِّرْهُ نَصَبَ الْعَيْنِ مِنْكَ تَفَكُّرًا * إِلَى أَنْ تَرَي التَّأْثِيْرَ فِيْكَ تَشَوّلاَ

Dan jadikan olehmu akan dia itu ruang-ruang daripadamu padahalnya fikir akan dia*
hingga bahwa engkau dilihat akan *ta'thīr* padamu itu kelihatan akan dia

// hal. 28 //

190

إِذَا مَا مَلَكَتْ اَلشُّغْلَ هَذَا تَجِدْ لِعِلْمِهِ * شَامِلاً مِنْكَ الْخَفِيَّ وَمَاانْجَلاَ

Apabila telah engkau miliki akan *shaghal* itu niscaya engkau dapat bagi ilmu-Nya itu *
melingkupi Ia daripadamu akan yang tersembunyi dan yang nyata

[7] Muḥammad Ma'ṣūm adalah putera Shaykh Aḥmad al-Sirhindī yang bersama ayahnya pernah mengangkat dua orang khalifah di Makkah dan Madinah, yaitu Aḥmad Jūrullāh Juryanī dan 'Abd al- Ḥayy.

191

كَذَاكَ تَرَاهُ فِي الْعَوَالِمِ سَارِيَا * مُحِيْطًا بِذَرَّاتِ الْوُجُوْدِ وَقَدْ مَلاَ

Demikian engkau lihat akan Dia di dalam sekalian alam itu mesra ia *
lagi meliputi Ia dangan sekalian *zarrah* ujud ini dan sungguhnya telah memenuhi Ia

192

إِذَا مَا أَتَاكَ الْوَصْفُ إِذْ ذَاكَ غَالِبَا * تَرَي تَحْتَهُ مِنْكَ الْوُجُوْدَ مُخْرَذَلاَ

Apabila telah datang akan dikau sifat itu tatkala itu mengalahkan ia*
niscaya engkau lihat dibawahnya daripadamu ujud itu dihalusi

كَمَا قَالَ تَعَالَى فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُوْنَ

Seperti yang difirman Allah *ta'ālá* maka bahwasanya tentara Allah *ta'ālá* mereka
itulah yang menang mereka itu

193

وَمِنْهُ تَرَقَّي الْحَالُ بِالْجَذَبِ وَالْوَالَى * اِلَى صِفَةِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ تَفَضَّلاَ

Dan daripadanya itu naik hal itu dangan *jadhab* dan *walāyat* *
kepada sifat ilmu yang ilahi karana mambari karunia Ia

194

فَتُنْقَلُ مِنْ جُزْئِيِّ عِلْمٍ مُقَيَّدٍ * لِكُلِّيِّ عِلْمٍ فِي الْإِحَاطَةِ أُرْسِلاَ

Maka dipindah akan dikau daripada *juzī* ilmu yang *muqayyad* ia *
bagi *kullī* ilmu pada meliputi itu dilepaskan akan dia

195

وَتَعْبُرُ اَمْوُجَ لِحَقِيْقَةٍ وَمِنْ * قَطْرَةٍ لِلْبَحْرِ فَاسْبَحْ وَسَبْخِلاَ

Dan melalui engkau daripada taladan itu bagi hakikat dan daripada yang *
setitik bagi lautan maka berenang olehmu dan tasbih olehmu
// hal. 29 //

196

وَإِذْ ذَاكَ أَيْضًا تَشْهَدُ الْوَصْفَ سَارِيَا * مُحِيْطًا بِمَا يَخْفَي وَمَا هُوَ مُجْتَلاَ

Dan tatkala itu pula engkau pandanglah akan sifat itu mesra *
lagi meliputi Ia dangan apa-apa yang tersembunyi dan yang nyata ia

197

وَمِنْ ثَمَّ أَيْضًا بِالْعِنَايَةِ تَرْتَقِى * مِنْ أَوْجِ حُضُوْرِ الذَّاتِ مَرقَي مُبَجَّلاَ

Dan disana itu pula dangan tolong Allah naik engkau *
daripada tinggi huḍūr Zat akan tempat naik yang dibesarkan

198

هُنَالِكَ تُلْقِي الذَّاتَ بِالذَّاتِ حَاضِرًا * وَلَيْسَ سِوَاهُ حَاضِرًا مَعَهُ فَاعْقِلاَ

Disanalah engkau dapat akan Zat dangan zat itu hadir*
dan tiadalah lainnya itu hadir sertanya maka paham olehmu akan dia

199

فَحِيْنَئِذٍ مِنْ مَنْهَجِ الْوَصْفِ تَهْتَدِى * لِمَوْصُوْفِهِ فِي ذَا الْحُضُوْرِ مُضَلَّلاَ

Maka pada ketika itu daripada jalan sifat itu beroleh pertunjuklah engkau*
bagi *mawṣūf*nya pada *ḥuḍūr* ini disesatkan ia

200

هُنَالِكَ تَفْنِي عَنْ حُضُوْرِكَ ثَابِتًا * بِوَصْفِ حُضُوْرِ الْحَقِّ نُوْرًا مُكَمَّلاَ

Dan disanalah itu *fanā*lah engkau daripada *huḍūr*mu lagi *thābit**
dangan sifat *ḥuḍūr* akan Ḥaqq *ta'ālá* itu *nūr* yang sempurna

201

بِهَا الْقَلْبُ فَلْيَضْرِبْ لِيَظْهَرَ حَرُّهَا * وَتَأْثِيْرُهَا فِي كُلِّ عَضْوٍّ تَكَمَّلاَ

Dangan dia itu akan hati maka hendaklah dipalukannya akan dia supaya zahir hangatnya*
dan *ta'thīr*nya pada tiap-tiap anggota sempurna ia

I. Naẓm tentang *Khatam al-Tawajjuh* dan *Khatam al-Dhikr*

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

Kamu membaca dangan nama Allah yang mehasihani hamba-Nya pada negeri dunia
dan lagi menyayang dalam negeri akhirat

202

اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ بِذِكْرِهِ * أَنَالَ عَبْدَهُ عَظِيَمَ بِسِرِّهِ

Segala puji bagi Allah *ta'ālá* yang dangan zikir akan Dia*
yang telah mengarunia Ia akan hamba-Nya akan sebesar-besar kebajikan
// hal. 30 //

203

فَشَأْنُ مَنْ تَقَدَّسَتْ أَسْرَارُهُ * بِعَجْزِهِ عَنْ دَرْكِهِ إِقْرَارُهُ

Maka pekerjaan mereka yang telah suci segala rahasianya*
dangan lemahnya daripada pendapat akan dia ikrarnya

204

سُبْحَانَهُ جَلَّ عَنِ التَّصَوُّرِ * وَكُلِّ مَا يَخْطُرُ فِي التَّفَكُّرِ

Maha suci-Nya dan Maha Besar Ia daripada berupa*
dan tiap-tiap yang terlitas di dalam fikiran

205

وَأَفْضَلُ الصَّلَوةِ وَالتَّسْلِيْمِ * لِأَكْرَمِ الْخَلْقِ عَلَى الْكَرِيْمِ

Dan seafḍal *ṣalawat* dan salam *
bagi semulia-mulia makhluk atas Tuhan Yang Amat Mulia

206

مُحَمَّدٍ مَنْ غَرِقَ الْأَنَامُ * فِيْ بَحْرِ فَضْلِهِ وَفِيْهِ عَامُوْ

Yaitu nabi Muḥammad yang telah karam segala manusia*
di dalam lautan karunianya dan di dalamnya jua berenang mereka itu

207

وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الْأَعْيَانِ * وَتَابِعِيْهِمْ مِنْ أُوْلِيْ الْإِحْسَانِ

Dan keluarganya dan sahabatnya yang mulia-mulia*
dan yang mengikut akan mereka itu daripada mereka yang mempunyai *iḥsān*

208

اِعْلَمْ بِأَنَّ الذِّكْرَ بِاللَّطَائِفِ * السَّبْعِ مِنْ نَفَائِسِ اللَّطَائِفِ

Ketahui olehmu dangan bahwasanya zikir dangan segala *laṭā'if* *
yang tujuh itu seindah-indah *laṭā'if* yang halus

209

أَدَبُهُ لَدَيْ الْمُجَدِّدِيَّةْ * مَرْعِيَّةٌ بِهَذِهِ الْكَيْفِيَّةْ

Barmula adabnya itu pada sisi ahli *ṭarīqat Mujaddidiyah* *
diperliharakan dangan *kayfiyat* ini yang demikian itu
// hal. 31 //

210

أَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعَالَيْ أَوَّلاَ * خَمْسًا وَعِشْرِيْنَ لِتُحْظَي بِالْجِلاَ

Aku baca *astaghfirullāh* pada mula-mula *
dua puluh lima kali supaya engkau dapat bahagia dangan katarangan

211

وَبَعْدَهُ صَلِّ عَلَى الْمُخْتَارِ * خَمْسًا وَفُزْ بِفَائِضِ الْأَنْوَارِ

Dan kemudiannya itu shalawat olehmu atas nabi yang dipilih *
lima kali menang olehmu dangan limpah segala nur

212

ثُمَّ اقْرَءِ السَّبْعَ الْمَثَانِيْ وَحْدَهُ * وَثَلُثُ الْإِخْلاَصِ كَيْ تُعَاهِدَهُ

Kemudian baca olehmu akan *fātiḥah* segala jua *
dan tiga kali *qul huwa Allāh* supaya engkau adatkan akan dia

213

وَأَهْدِهَا لِحَضْرَةِ الرَّسُوْلِ * وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الْفُحُوْلِ

Dan hadiahkan olehmu akan dia bagi *ḥaḍrat Rasūlullāh* *
dan keluarganya dan segala sahabatnya yang amat sempurna

214

ثُمَّ لِرُوْحِ النَّقْشَبَنْدِي الْأَنْجَبِ * إِمَامِ نَهْجِهِ الظَّرِيْفِ الْأَقْرَبِ

Kemudian bagi *rūḥ* Shah Naqshabandī[8] yang amat sempurna*
ialah imām ṭarīqatnya yang indah lagi amat hampir

215

وَرُوْحِ أَحْمَدَ هُوَ الْمُجَدِّدُ * فِي الْأَلْفِ الثَّانِيْ أَتَى يُمَهِّدُ

Dan *rūḥ* Aḥmad[9] yang ialah membaharui*
pada seribu yang kedua datang ia memperangi

216

وَرُوْحِ قُطْبِ السَّادَةِ الْأَعْيَانِ * حَضْرَةِ عَبْدِ الْقَادِرِ الْجَيْلاَنِي

Dan *rūḥ Quṭub* bagi segala penghulu yang besar-besar*
ialah *ḥaḍrat* 'Abd al-Qādir al-Jaylānī[10]

// hal. 32 //

217

وَرُوْحِ قُطْبِ الْأَكْوَانِ ذِي التَّمْكِيْنِ * الْحَسَنِ الْجِسْتِي مَعِيْنُ الدِّيْنِ

Dan *rūḥ Quṭub al-kawn* yang mempunyai *tamkīn* *
yaitu Ḥasan al-Jistī Ma'īn al-Dīn[11]

218

وَرُوْحِ شَيْخٍ كَامِلِ الْيَقِيْنِ * السُّهْرُوَرْدِيِّ شِهَابِ الدِّيْنِ

Dan *rūḥ* shaykh yang sempurna yakin *
yaitu Suhruwardī Shihāb al-Dīn[12]

219

وَرُوْحِ نَجْمِ الدِّيْنِ ذَاكَ الْكُبْرَى * بِأَبِي الْجِيْنَانِ يُدْعَي فَخَرَا

Dan *rūḥ* Najm al-Dīn[13] yang besar dangan *
Abī al-Jīnan dinamai orang akan dia karana kemegahan

220

وَرُوْحِ غَيْرِهِمْ مِنَ الرِّجَالِ * مِمَّنْ أَتَي الْبَالَ بِهَذَا الْحَالِ

Dan *rūḥ* lain daripada mereka itu laki-laki*
daripada siapa-siapa yang datang pada hati dangan hal ini

---

[8] Yang dimaksudnya adalah Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī adalah tokoh pendiri tarekat Naqshabandiyah (w.1389 M).

[9] Maksudnya Aḥmad al-Farūqī atau yang lebih dikenal dengan nama Imām Rabbānī al-Mujaddid Alf al-Thānī (w.1034H/1619M)

[10] 'Abd al-Qādir al-Jaylānī adalah pendiri tarekat Qādiryah (w.1166 M)

[11] Maksudnya adalah Khawajah Ma'īn al-Dīn al-Ḥasan pendiri tarekat Khisytiyah (w.633 H/1236 M).

[12] Ṣiḥāb al-Dīn adalah pendiri tarekat Suhruwardiyah (w.1167 M).

[13] Najm al-Dīn adalah pendiri tarekat Kubrawiyah (w.1221 M).

221

ثُمَّ لِتَعُمِّ هَذِهِ الْهَدِيَّةْ * لِسَائِرِ السَّلاَسِلاَ الْعَلِيَّةْ

Kemudian hendaklah diumumkan hadiah ini*
bagi sekalian ahli segala silsilah yang tinggi-tinggi

222

لَا سِيَّمَا السَّلاَسِلِ الْخَمْسِ الْعُلاَ * إِنْ نَهْجُ ذِيْ التَّجْدِيْدِ فَيْضُهَا جَلاَ

Istimewa lagi segala silsilah yang lima yang tinggi-tinggi itu *
karana jalan shaykh al-Mujaddidiyah *fayḍ*nya itu amat nyata

223

وَبَعْدَ ذَا فَأَلْصِقْ لِسَانَا * بِسَقْفِ فَمٍ وَاشْدُدِ الْأَسْنَانَا

Dan kemudian daripada ini maka pertemukan olehmu akan lidah *
dangan hatap langit mulut dan pertemukan olehmu akan sekalian gigi
// hal. 33 //

224

إِلَهِيْ أَنْتَ مَقْصُوْدِي وَمَطْلُوْبِيْ * رِضَاكَ لِيْ حُبًّا وَعِرْفَانًا هَبِ

Hai Tuhan ku Engkau jua senghajaku dan tuntutku itu *
keriḍaan-Mu bagiku jua akan kasih dan akan *ma'rifat* karuniai oleh-Mu

225

هَذَا يُسَمَّي الْبَازَكَشْتَ فَاعْقِلْ * وَهُوَ الرُّجُوْعُ لِلْإِلَهِ الْمُفَضِّلِ

Barmula ini dinamai akan dia *al-Baz Kashta* maka ingat olehmu*
dan yaitu kembali bagi Tuhan yang membari karunia

226

وَ لَا تَكُنْ فِي الذِّكْرِ عَنْهُ مُفَصَّلاَ * فَإِنَّهُ يَسْتَوْجِبُ التَّفَضُّلاَ

Dan jangan ada engkau pada zikir itu lalai daripada-Nya *
maka bahwasanya ia mengwajibkan akan mambari karunia

227

وَهَكَذَا دَوِمْ عَلَى الْأَذْكَارِ * فِي سَائِرِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَطْوَارِ

Dan seperti demikianlah kekali olehmu atas segala zikir*
pada sekalian waktu dan sekalian pangkat

228

وَغُضْ بِبَحْرِ الذِّكْرِ لَا تُبَالِ * بِخَاطِرٍ وَاسْتَخْرِجْ اللَّآلِي

Dan minum olehmu pada lautan zikir itu jangan engkau hirau *
dangan *khāṭir* dan keluarkan olehmu akan segala mutiara

229

حَتَّي تَرَى لَكَ الْحُضُوْرَ مَلَكَهْ * وَتَرْتَقِي مِنَ الشُّهُوْدِ فَلَكَهْ

Hingga engkau lihat bagimu akan *ḥuḍūr* itu jadi *malakah* *
dan engkau naik daripada *syuhūd* itu *falak*nya

230

لَا تَنْقُصَنْ عَنْ خَمْسَةِ اَلاَفِ * فِي الْمَلَّوَيْنِ وِرْدَكَ الْمُعَافِي

Jangan engkau kurangkan daripada lima ribu kali *
dalam sari semalam wirid engkau yang kekalan
// hal. 34 //

231

وَإِنْ تَزِدْ عَلَيْهِ يَا صَاحِبِيْ فَذَا * نُوْرٌ عَلَي نُوْرٍ فَشُمَّ ذَا الشَّذَا

Dan jika engkau tambahi atasnya itu hai taulanku maka yaitu *
nūr atas nur maka cium olehmu akan baun yang harum ini

232

وَلاَ تَقُمْ عَقِيْبَ وِرْدٍ عَجِلاَ * بَلْ قِفْ بِقَدْرِ مَا تَشَاءُ مُسْتَنْزِلاَ

Dan jangan engkau berdiri mengiringi wirid itu bersegera*
hanyalah engkau berhenti dangan kadar yang engkau kehendaki padahalnya menuntut turun

233

لِوَارِدِ الْوِرْدِ الَّذِيْ أَتَيْتَ بِهْ * إِذْ عَقْبُهُ النُّوْرُ يَفِيْضُ فَانْتَبِهْ

Bagi yang datang daripada wirid yang akan datang dangan dia itu*
karana mengiringi akan dia itu *nūr* yang limpah ia maka jaga olehmu

234

إِذْ بَدَتْ حَرَكَةٌ فِي الْقَلْبِ * فَنَقِّلَنْ لِلرُّوْحِ ذِكْرَ الرَّبِّ

Apabila telah nyata gerak di dalam hati itu * maka pindah olehmu bagi *rūḥ* akan zikir Tuhan itu

235

وَذَاكَ تَحْتَ الشَّدْيِ فِيَ الْيُمْنِي * مُحَاذِيًا لِلْقَلْبِ دُوْنَ مَيْنِي

Dan yang demikian itu dibawah susu pada pihak kanan*
berbetulan bagi hati dangan tiada dusta

236

ثُمَّ انْتَقِلْ لِلسِّرِّ وَهُوَ فَادْرِيْ * مَا بَيْنَ شَّدْيِ الْأَيْسَرِ وَالصَّدْرِ

Kemudian berpindah olehmu bagi *sirr* dan yaitu maka ketahui olehmu*
yang antara susu kiri dan dada

237

ثُمَّ الْخَفِي بَيْنَ شَّدْيِ الْأَيْمَنِ * وَبَيْنَ الصَّدْرِ فَذَكِّرْ وَمَعِنِ

Kemudian kepada *khafī* antara susu kanan*
dan antara dada maka ingat olehmu dan paham olehmu
// hal. 35 //

238

ثُمَّ انْتَقِلْ بِالذِّكْرِ لِلْأَخْفَي وَذَا * مَحَلُّهُ فِي وَسَطِ الصَّدْرِ خُذَا

Kemudian berpindah olehmu dangan zikir itu bagi *akhfá* barmula ini*
tempatnya pertengahan dada ambil olehmu

239

وَبَعْدَهَا النَّفْسُ فَفِي جَبْهَتِنَا * وَهِيَ الَّتِيْ عُبِّرَ عَنْهَا بِأَنَا

Dan kemudiannya *laṭīfat al-nafs* maka yaitunya pada dahi kita *
dan yaitulah yang diibaratkan daripadanya dangan *anā*

240

وَبَعْدَهَا لَطِيْفَةٌ لِلْقَالِبِ * وَهُوَ تَمَامُ الْبَدَنِ اِعْلَمْ صَاحِبِي

Dan kemudiannya *laṭīfah* bagi *qālib**
dan yaitunya kesempurnaan badan ketahui olehmu hai taulanku

241

وَاذْكُرْ بِهَا أَيْضًا مَعَ الْإِقْبَالِ * لِلذَّاتِ مَنْ جَلَّ عَنِ الْأَمْثَالِ

Dan zikir olehmu dangan dia pula serta berhadap*
bagi zat Tuhan Yang Maha Suci Ia daripada segala missal

242

حَتَّي تَرَي مَنْبَتَ كُلِّ شَعَرَهْ * يُنْهِيْ إِلَى سَمَعِ الْخَيَالِ ذِكْرَهْ

Hingga engkau lihat akan tempat tumbuh tiap-tiap sehelai bulu*
menyampaikan ia kepada pendangaran khayal itu akan zikirnya

243

وَكُلُّ هَذِهِ اللَّطَائِفِ مَحَلْ * لِلذِّكْرِ مَعَ تَوَجُّهٍ لِلذَّاتِ جَلْ

Dan tiap-tiap satu daripada segala *laṭā'if* itu tempat*
bagi zikir serta *tawajjuh* bagi Zat Yang Maha Besar

244

فَإِنْ قَدِرَتْ فَاذْكُرِاللهَ بِكُلٍّ اَلْفًا * وَمَازَادَ فَبِالْفُؤَادِ قُلْ

Maka jika kuasa engkau maka zikir olehmu akan Allah *ta'ālá* *
dangan tiap-tiap satu akan seribu dan yang lebih maka dangan hati jua kata olehmu
// hal. 36 //

245

لَكِنْ مَعَ التَّرْتِيْبِ مِثْلَ مَا ذُكِرْ * بِالتَّوَجُّهِ الَّذِيْ ثُمَّ اعْتُبِرْ

Tetapi serta tertib seperti yang telah disebutkan itu jua *
dan dangan *tawajjuh* yang di sana dii'tibarkan

246

مُبْتَهِلاً بِذُلِّ الْإِنْكِسَارِ * وَصِدْقِ الْإِلْتِجَا وَالْإِفْتِقَارِ

Padahalnya memohonkan dangan hina merendahkan diri *
dan benar-benar berlindung dan berkehendak

247

اَللهُ اَللهُ قُلْ وَلاَ تَرْضَ الْكَسَلْ * فَغَيْرُهُ مُرٌّ وَلَوْ كَانَ عَسَلْ

Allāh Allāh kata olehmu dan jangan engkau riḍá akan sagan-sagan*
maka lainnya itu pahit dan jikalau ada ia *'asal* sekalipun

248

قُمْ وَكْتَسِبْ بِهِ صَفَاءَ النُّوْرِ * وَارْقَ بِهِ مَعَالِيَ الْحُضُوْرِ

Berdiri olehmu dan usahakan olehmu dangan dia akan haning nur*
dan naik olehmu dangan dia akan hadir yang tinggi

249

حَتَّي تَرَاكَ عِنْدَهُ كَالظِّلِّ * بِلاَ وُجُوْدٍ قَائِمًا بِالْأَصْلِ

Hingga engkau lihat akan dikau padanya itu seperti bayang-bayang jua *
dangan tiada *wujūd* padahalnya berdiri dangan asal

250

إِذًا تَكُنْ بَرِئْتَنَا مِنْ خِيَانَهْ * مُؤَدِّيًا لِأَهْلِهَا لِأَ مَا نَهْ

Tiba-tiba adalah engaku lepas daripada khianat *
membayarkan bagi ahlinya akan amanah

251

وَهِيَ الْوُجُوْدُ وَالَّذِيْ يَسْتَتْبِعُ * إِذْ هُوَ فِي الظِّلِّ مُعَارٌ مُوْدَعُ

Dan amanah itu ialah wujud dan yang mengikut dia *
karana *wujūd* pada bayang-bayang itu dipinjam dan dan dipitaruhkan jua
// hal. 37 //

252

فَالظِّلُّ مَادَامَ الْوُجُوْدُ يُدَّعَي * يُدْعَي بِذَاكَ خَائِنًا فِي الْمُوْدَعَ

Maka bayang-bayang itu selama berkekalan dinamakan ada*
niscaya dinamai ia dangan yang demikian itu khianat pada yang dipitaruhkan itu

253

إِذْ لَيْسَ لِلظِّلِّ وُجُوْدٌ مُسْتَقِلْ * سِوَي وُجُوْدِ أَصْلِهِ دَعْكَ تَصِلْ

Karana tiada ia bagi bayang-bayang itu wujud yang *mustaqil**
lain daripada wujud asalnya itu tinggal olehmu akan dirimu niscaya sampailah engkau

254

وَإِنْ لَهُ فَمُسْتَعَارٌ مُوْدَعُ * مِنْ أَصْلِهِ الَّذِيْ إِلَيْهِ يُرْجَعُ

Dan jika ada bagimu *wujūd* maka dipinjam jua lagi diambil*
daripada asalnya yang kepada-Nya kembali ia

255

فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ عَدَمْ * وَإِنَّمَا لَهُ ثُبُوْتٌ فِي الْوَهَّمْ

Maka bahwasanya bayang-bayang itu daripada sekira-kira dirinya itu *'adam* jua*
dan hanyalah baginya tatap *wujūd* pada *waham* jua

256

مَهْمَا أَتَتْ كَيْفِيَّةٌ لِلسَّالِكِ * عِنْدَ اشْتِغَالِهِ بِذِكْرِ الْمَالِكِ

Manakala datang *kayfiyat* itu bagi yang *sālik* itu*
tatkala *ishtighāl*nya dangan zikir akan Tuhan Yang *Mālik*

257

فَلْيَحْفَظْنَهَا وَلْيَمِلْ بِالْفِكْرِ * وَإِنْ تَوَارَتْ فَالْيَعُدْ لِلذِّكْرِ

Maka hendaklah ingat akan dia dan hendaklah cenderung ia dangan fikir *
dan jika tersembunyi ia maka hendaklah kembali ia bagi zikir

258

إِذَا اسْتَفَدْتَ مِنْ عَزِيْزٍ فَاضِلِ * كَيْفِيَّةً مَحْمُوْدَةَ الشَّمَائِلِ

Apabila telah engkau terima *fā'idah* daripada seorang mulia lagi alim*
akan satu *kayfiyat* yang dipuji segala perkaranya
// hal. 38 //

259

فَحِفْظُهَا بِحِفْظِ صُوْرَةٍ لَهُ * فِي مَدْرَكِ الْخَيَالِ فَاعْرِفْ فَضْلَهُ

Maka ingat akan dia itu dangan ingat akan rupanya jua *
pada tempat mendapat akan khayal maka kenal olehmu akan kelebihannya

260

لاَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَخْلُوَ السَّالِكُ عَنْ * إِحْدَ الثَّلاَثِ كُلَّ وَقْتٍ وَزَمَنْ

Tiadalah seyogyanya bahwa sunyi *sālik* itu daripada*
salah satu tiga perkara tiap-tiap waktu dan zaman

261

ذِكْرٌ بِشَرْطِهِ كَذَا الْمُرَاقَبَهْ * وَحِفْظُ شَخْصِ الشَّيْخِ فِي الْمُغَايَبَهْ

Pertama zikir dangan syaratnya demikian lagi *murāqabah**
dan mengingatkan rupa shaykh pada masa ia ghaib

262

وَحِفْظُ شَخْصِ الشَّيْخِ يُدْعَي الرَّابِطَهْ * وَهُوَ إِلَي أَخْذِ الْفَيْضِ نِعْمَ الْوَاسِطَهْ

Dan ingat rupa shaykh itu dinamai akan *rābiṭah* *
dan yaitu bagi mengambil *fayḍ* itu sebaik-baik *wāsiṭah*

263

وَهُوَ لِأَهْلِ الْإِبْتِدَاءِ تَنْفَعُ * مِنْ ذِكْرِهِ وَلِلْحَوَاسِّ أَجْمَعُ

Dan yaitu bagi yang *mubtadi'* terlebih manfaat *
daripada zikirnya itu dan bagi pengenalan terlebih mehimpunkan

264

فَإِنَّهُ مِنْ عَدَمِ التَّنَاسُبِ * لِمُبْدَاءِ الْفَيْضِ بِلَوْثٍ لاَسِبِ

Maka bahwasanya ia daripada ketiadaan *munāsabah**
bagi permulaan *fayḍ* itu dangan cemar-cemar yang terlekat

265

لَمْ يَقْدِرِ اكْتِسَابَ فَيْضِ الْوَاهِبِ * إِلاَّ بِوَاسِطٍ لَهُ مُنَاسِبِ

Tiada kuasa ia akan menghasilkan *fayḍ* Tuhan Yang Mengarunai*
melainkan dangan *wāsiṭah* baginya yang *munāsib*
// hal. 39 //

266

فَإِنْ بَلَغْتَهُ وَصَحَّ الْعَمَلُ * فَعِنْدَهُ التَّأْثِيْرُ قَطْعًا يَحْصُلُ

Maka jika sampai engkau akan Dia itu dan telah sah lah amal*
maka padanya itulah *ta'thīr* dangan yakin akan hasil ia

267

إِنْ فَذَاكَ بَاطِلٌ فَاسْتَأْنِفِ * مُكَمِّلاَ شُرُوْطَهُ وَكَلِّفِ

Jika tiada hasil maka yang demikian itu batil jua maka mulai olehmu*
akan amal padahalnya sempurna akan sekalian syaratnya dan usahakan olehmu

268

وَهَكَذَا دَوَامِ بِلاَ تَكَسُّلِ * مُسْتَغْفِرًا مُسْتَأْنِفًا لِلْعَمَلِ

Dan seperti inilah kekali olehmu dangan tiada sagan-sagan*
padahalnya memohon ampun lagi memulai bagi amal itu

269

عَسَي تَنَالُ يَوْمَ الْقَبُوْلاَ * مِنْ ذِيْ الْعُلاَ وَتَبْلُغُ الْمَأْمُوْلاَ

Mudah-mudahan mendapat engkau pada hari itu akan *qabūl**
daripada Tuhan Yang mempunyai ketinggian dan sampai engkau akan yang disanghaja

270

وَلَيْسَ فِيْهِ الْحَبَسُ شَرْطًا لَازِمَا * بَلِ الْوُقُوْفُ شَرْطُهُ فَلاَزِمَا

Dan tiada daripadanya menahan nafas itu syarat yang lazim *
hanyalah *wuqūf al-qalb* jua yang syaratnya maka lazimi olehmu akan dia

271

وَإِنَّمَا الْحَبَسُ لَهُ فَوَائِدُ * مِنْهَا أَتَتْ لِلْمُعْتَنِيْ عَوَائِدُ

Dan hanya sungguhnya menahani nafas itu baginya beberapa *fā'idah**
setengah daripadanya itu datang bagi yang masaha akan dia itu beberapa adat

272

فَإِنَّهُ يَقْطَعُ مَا تَمَكَّنَا * مِنْ خَطَرَةٍ قَدْ أَوْصَلَتْ لَكَ الْعَنَا

Maka bahwasanya itu ia memutus ia akan yang telah amat tetap ia *
daripada *khaṭar* yang sungguhnya telah sampai ia bagimu akan kepayahan
// hal. 40 //

273

وَيُوْرِثُ الْقَلْبَ حَرَارَةَ الطَّلَبْ * وَيُوْقِظُ الْمُهِمَّةَ مِنْ نَوْمٍ غَلَبْ

Dan memusakai ia akan hati itu akan hangat menuntut*
dan menjagakan ia akan *himmah* daripada tidur yang amat keras ia

274

كَذَاكَ يَهْدِيْ رِقَّةً لِلْقَلْبِ * وَالذَّوْقَ وَالشَّوْقَ وَوَجَدَ الْحُبَّ

Demikian lagi beri hidayah ia akan halus hati itu*
dan akan merasai dan akan rindu dan akan berlebihan kasih

275

وَرُبَّمَا يُوْرِثُكَ الْكُشُوْفَا * وَيَخْرُقُ الْحُجُبَ وَالْكُشُوْفَا

Dan terkadang mempusakai ia akan dikau akan segala *kushūf* *
dan mencarak-carak ia akan sekalian hijab dan akan kalam

276

وَيَرْفَعُ النِّقَابَ عَنْ وَجْهِ الْمُنَى * فَتَرْتَقِيْ هُنَا وَتَلْتَقِي الْهُنَا

Dan mengangkat ia akan tutup daripada muka yang disenghaja*
maka naiklah engkau di sini dan dan bertemu engkau akan kesedapan itu

277

وَاسْمُ الْجَلاَلِ يُوْرِثُ انْجِذَابًا * لِلذَّاتِ بَلْ يُوْجِبُ اِضْطِرَابًا

Barmula zikir *ism jalālah* itu mempusakai ia akan *jadhab*nya*
bagi zat jua hanyalah mewajib ia itu akan bergerak-gerak jua

278

وَالنَّفْيُ وَالْإِثْبَاتُ فَهُوَ يُوْجِبُ * مَحْوَ الْأَمَانِيْ وَالْفَنَاهِ يَكْسِبُ

Dan zikir *nafyi* dan *ithbāt* maka yaitu mewajib*
akan mehapus akan sekalian angan-angan dan akan fana menghasilkan

279

وَبَعْدَ هَذِهِ مُرَاقَبَاتُ * ضِمْنَ دَوَائِرَ وَكَيْفِيَّاتُ

Dan kemudian daripada ini berapa-rapa *murāqabah**
pada kandungan berapa-rapa *dā'irah* dan berapa-rapa pula *kayfiyat*
// hal 41 //

280

فِيْهَا مَعَارِفُ غَلَتْ عَوَالِي * عَنْ دَرْكِهَا الْعُقُوْلُ فِي عِقَلِ

Padanya itulah berapa-rapa pengenalan yang amat mahal lagi tinggi-tinggi*
yang daripada mendapat dia itu sekalian akal didalam bertambat

281

فَمَنْ يُرِدْهَا فَلْيَرُمْ مِنْ أَهْلِهَا * عَسَي يَنَالُ مِنْ نَفْسٍ نَهْلَهَا

Maka barangsiapa yang berkehandak ia akan dia maka hendaklah menuntut ia daripada ahlinya*
mudah-mudahan mendapat ia daripada yang indah-indah minumannya

282

إِنْ لاَ فَفِي ذَا غَايَةٌ لِلْمُكْتَفِي * فَاعْمَلْ بِهِ وَإِشْرِ طَهَ فَاقْتَفِ

Jika tiada ia maka pada *naẓam* ini kesudahan bagi yang memadakan*
maka amalkan olehmu dangan dia dan akan kelakuan *Ṭāhā* ikut olehmu

283

قَدْ تَمَّ نَظْمُ هَذِهِ الْأَرْجُوْزَةِ * أَبْيَاتُهَا فِي عِلْمِهِ اِسْتَقَرَّتْ

Sungguhnyha telah sempurna me*naẓam*kan akan *arjūzah* ini *
bait-baitnya pada ilmunya telah tetap sanat 1245

284

سَمَّيْتُهَا لَمَّا صَفَتْ عَنْ ثَوْبِ * بِالْمَنْهَلِ الْعَذْبِ لِذِكْرِ الْقَلْبِ

Telah aku namai akan dia itu tatkala hening ia daripada campuran*
dangan minuman yang tawar bagi zikir hati

285

فَكُنْ بِهَا مُعْتَمِدًا مُسْتَبْشِرَا * وَدَعْ مَقَالَةَ الَّذِيْ قَدْ أَنْكَرَا

Maka hendaklah adalah engkau dangan dia itu berpegang lagi suka cita*
dan tinggalkan olehmu akan perkataannya siapa-siapa yang telah ingkar ia

286

لِهَذِهِ الطَّرِيْقَةِ الْعَلِيّهْ * وَهِيَ الطَّرِيْقَةُ الْمُحَمَّدِيَّهْ

Bagi *ṭarīqat* yang maha tinggi ini*
dan yaitulah *ṭarīqat* yang dibangsakan kepada nabi Muḥammad
// hal. 42 //

287

فَإِنَّهَا طَرِيْقَةُ الصِّدِّيْقِ * عَنِ النَّبِيِّ الصَّادِقِ الْمَصْدُوْقِ

Maka bahwasanya ia itulah ṭarīqat sayyidinā Abū Bakar Ṣiddīq *
diterimanya dari pada Nabi yang benar lagi dibenarkan

288

عَنِ الْأَمِيْنِ جِبْرِيْلَ أَصْلُهَا * عَنِ مَلِكِ الْمُلُوْكِ فَهْوَ الْمُنْتَهَى

Ditarimanya daripada kepercayaan Jibrail jua asalnya*
daripada raja bagi sekalian raja-raja maka yaitulah yang kesudah-sudahan

289

إِنْكَارُ مُنْكِرٍ لَهَا فَإِنَّمَا * عَنْ حَسَدٍ لِأَهْلِهَا أَوِ الْعُمَى

Barmula ingkar siapa-siapa yang ingkar baginya itu sungguhnya terbit*
daripada dengki bagi ahlinya jua atau daripada buta-buta hatinya

290

مِنْ حَضْرَمِيٍّ وَغَيْرِهِ لاَسِيَّمَا * عَبْدَ الْغَنِيْ الْجَهُوْلَ مِنْ أَهْلِ بِمَا

Daripada orang-orang Ḥaḍramaut[14] dan lainnya istimewa pula*
ʻAbd al-Ghanī[15] yang amat jahil daripada isi negeri Bima

[14] Orang Ḥaḍramaut yang dimaksud adalah Sālim bin Samīr, ulama asal Ḥaḍramaut yang pernah tinggal Singapura dan kemudian pindah ke Betawi yang pada masa itu sangat keras menentang dan mengkritik ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkan Shaykh Ismāʻīl al-Minangkabawī.

[15] ʻAbd al-Ghanī dari Bima adalah seorang ulama terkenal asal Sumbawa. Dia merupakan sahabat dekat Shaykh Ahmad Khatib Sambas dan lama menetap di Makkah, juga pernah menjadi guru Shaykh Nawawī Banten dan Kiyai Shaleh Darat

291

وَمِثْلُهُ عَبْدُ الْمُغْنِيْ مَنْدُوْرَا * بَاغِي الْفَسَادِ وَالْعُلاَ مَغْرُوْرَا

Dan seumpamanya itu ʻAbd al-Mughnī Mandura[16] yang*
menghendaki berbinasa dan ketinggian lagi terperdaya

292

أَهْلَكَهُمْ حُبُّ الْفَسَادِ وَالْعُلاَ * أَوْقَعَهُمْ فِيْ كُلِّ شَرٍّ وَالْبَلاَ

Yang telah membinasakan mereka itu suka berbinasa dan akan ketinggian*
yang telah ia menjatuh ia akan mereka itu pada tiap-tiap kejahatan dan bala

293

فَإِنَّهُمْ ضَلُّوْا وَقَدْ أَضَلُّوْا * أَتْبَاعَهُمْ عَنِ الصَّوَابِ زَالُّوْا

Maka bahwasanya mereka itu telah disesat mereka itu dan telah menyesatkan mereka itu*
akan sekalian yang mengikut mereka itu daripada yang betul telah keluar mereka itu
// hal. 43 //

294

فَقَدْ بَدَا افْتِرَاؤُهُمْ وَاتَّضَحَا * اَكْذَابُهُمْ أَظْهَرُ مِنْ شَمْسِ الضُّحَى

Maka sungguhnya telah nayata mengada-ngada mereka itu dan telah *wāḍiḥ**
barmula sekalian dusta mereka terlebih zahir daripada matahari pada waktu *ḍuḥā*

295

فَمَنْ يَكُوْنُ كَامِلاً فِي عَقْلِهِ * يَخْزِيْهِمُوْا بِقَوْلِهِ وَفِعْلِهِ

Maka barang siapa ada dia sempurna pada akalnya *
niscaya membari malulah ia akan mereka itu dangan perkataannya dan perbuatannya

296

كَفَي بِحَدَّادِ الْقُلُوْبِ قَامِعَا * لَهُمْ وَلِلْأَكْذَابِ مِنْهُمْ قَاطِعَا

Telah memadailah dangan yang menajamkan sekalian hati itu membari malu ia*
bagi mereka itu dan bagi sekalian dusta daripada mereka itu memutus ia

297

فَإِنَّهُ أَثْنَي عَلَيْهَا وَمَدَحَ * سِيْرَةَ أَهْلِهَا وَذَامَّ مَنْ قَدَحَ

Maka bahwasanya ia itu telah menyebut bagi ia atas *ṭarīqat* ini dan telah mamuji ia*
akan perjalanan ahlinya dan telah mencela ia akan siapa-siapa mencerca akan dia

298

مُصَرِّحًا بِذَاكَ فِي الْفَتَوَي وَفِي * تَائِيَةٍ كُبْرَي فَرْجِعْ وَاقْنِعَ

Padahalnya membari sharih dangan yang demikian itu di dalam *fatāwi* dan di dalam*
tāiyyah yang besar maka *murāja'ah* olehmu dan ikut olehmu

---

serta beberapa ulama terkenal lainya. Beliaulah ulama yang pertama membawa dan menyebarkan ajaran tarekat Naqshabandiyah wa-Qadiriyah di Sumbawa.

[16] Yang dimaksud adalah ʻAbd al-ʻAẓīm Mandur (w.1916 M) seorang tokoh penyebar tarekat Naqshabandiyah Muẓhariyah di Madura

299

كَذَالِكَ الْقُطْبُ الشَّرِيْفُ مُصْطَفَي * الْعَيْدَرُوْسِ مِنْ سِلْسِيْلِ الْمُصْطَفَي

Demikian lagi *Quṭub* yang sharīf saiyid musṭafā *
yang 'Aydarus yang sanya daripada keturununan Nabi yang dipilih

300

كَذَا وَجِيْهُ الدِّيْنِ نَجْلُهُ الَّذِيْ * أَلَّفَ مِرْؤَةَ الشُّمُوْسِ فَادْرِ ذِيْ

Dan demikian lagi sayyid 'Abd al-Raḥmān Wajīh al-Dīn pintarnya yang telah *
mengarang ia akan kitab *mira'at shumūs* maka ketahui olehmu akan ini
// hal. 44 //

301

قَدْ قَدَّسَ الْمَوْلَي الْكَرِيْمُ رُوْحَهُ * نَزِيْلُ مِصْرَ وَبِهَا ضَرِيْحُهُ

Yang sungguhnya telah disucikan oleh Tuhan yang amat murah akan ruhnya*
bertempat dalam negeri Mesir dan sanalah kuburnya

302

فَأَنْتَ رَاجِعْ مِرْأَةَ الشُّمُوْسِ * تَدْرِي مَقَامَ آلِ عَيْدَرُوْسِي

Maka engkau *murāja'ah* olehmu akan kitab *Mir'at al-shumūs* *
niscaya tahulah engkau akan *maqām* bangsa 'Aydarūsī

303

فَإِنَّهُمْ فِي هَذِهِ الطَّرِيْقَةْ * مُسْتَغْرِقُوْنَ قُدْوَةَ الْخَلِيْقَةْ

Maka bahwasanya mereka itu pada *ṭarīqat* ini *
karam mereka itu lagi ikutan bagi sekalian makhluk

304

هَذَا وَحَسْبِيْ إِلَّا لَهُ وَحْدَه * وَهُوَ لِيْ فِي كُلِّ حَالٍ عُدَّةْ

Paham olehmu akan ia dan memadai akan daku Allah sendiri-Nya*
dan yaitulah bagiku pada tiap-tiap keadaan lagi akan pergantungan

305

أَحْمَدُهُ مُصَلِّيًا مُسْلِمَا * عَلَي الشَّفِيْعِ الْمُصْطَفَى مُعَمِّمَا

Aku puji akan dia padahalnya akan ṣalawat lagi membari salam *
atas Nabi yang empunya *shafā'at* yang muṣṭafá mengumumkan

306

لِآلِهِ وَصَحْبِهِ الْعَظِيْمِ * وَسَائِرِ الْإِتْبَاعِ لِلْقِيَامِ

Bagi sekalian keluarganya dan sekalian sahabatnya yang besar*
dan sekalian yang mengikut hingga hari kiamat

307

وَجَازَ عَنَّا يَا إِلَهِيْ شَيْخَنَا * الْخَالِدِيَّ مَنْ بِهِ هَدَيْتَنَا

Dan balasi olehmu daripada kami hai Tuhan ku akan shaykh kami*
yang terbangsakan kepada mawlānā Khālid yang dangan dia telah Engkau beri
hidayah akan kami
// 45 //

LAMPIRAN TEKS *NAẒM SYAIKH ISMA'IL*

1

نَسْئَلُكَ اللَّهُمَّ يَا اللهُ * بِسِرِّ سِرِّ الذَّاتِ يَاغَوْثَاهُ

Kami meminta akan Engkau Ya Allah, Ya Allah *
Dengan perantara *sirr* daripada *sirr Dhāt-Mu* wahai Yang Maha Pemberi Bantuan

2

ثُمَّ بِجِبْرِيْلَ فَبِالْمَصْدُوْقِ * خَيْرِ الْوَرَى طُرّاً فَبِالصِّدِّيْقِ

Kemudian dengan perantara Jibrīl maka dengan *al-Maṣdūq*[1] * sebaik-sebaik manusia dari mereka semua maka dengan *al-Ṣiddīq*[2]

3

ثُمَّ بِمَوْلَى الْمُصْطَفَى سَلْمَانِ * فَقَاسِمٍ فَجَعْفَرِ الْعِرْفَانِ

Kemudian dengan Mawlā al-Muṣṭafá Salmān[3] *
maka Qāsim[4] maka Ja'far[5] ahli *al-'irfān*

4

فَبِأَبِيْ يَزِيْدَ أَيْ طَيْفُوْرِي * فَبِأَبِيْ الْحَسَنِ ذَا الْمَشْهُوْرِ

Maka dengan Abī Yazīd[6] yang dari Ṭayfūr *
maka dengan Abū al-Ḥasan[7] yang memeiliki kemasyhuran

5

فَبِأَبِيْ عَلِيْ ذَا الفَرْمَادِي * فَيُوْسُفَ الْهَمْدَانِيِّ غَوْثَ الْمَدَدِ

Maka dengan Abī 'Alī[8] ini orang al-Farmadī *
maka Yūsuf al-Hamdānī tolongnya begitu luas

6

فَعَبْدِ خَالِقِ الْفُجْدَاوَنِيِّ الْأَبَرِّ * فَعَارِفٍ رِيَوْكُرِيٍّ بِهِ اشْتَهَرَ

Maka dengan Khāliq al-Fujdāwanī[9] pemuncak kebaikan *
maka 'Ārif Riyaukuri[10] yang masyhur

---

[1] Al-Maṣdūq = Nabi Muḥammad saw.
[2] Al-Ṣiddīq = Abū Bakar al-Ṣiddīq ra.
[3] Salmān al-Fārisī
[4] Qāsim bin Muḥammad bin Abū Bakar al-Ṣiddīq
[5] Abu Ja'far al-Ṣādiq
[6] Abū Yāzīd al-Busṭāmī
[7] Abū al-Ḥasan Kharqanī
[8] Abū 'Alī al Faḍal ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Farmadī
[9] 'Abd al-Khāliq al-Fujdawīnī
[10] 'Arif Riwagarī

7

ثُمَّ بِمَحْمُوْدٍ وَبَعْدَهُ عَلِي * فَبِمُحَمَّدٍ سَمَّاسِيْ الْوَلِي

Kemudian dengan Maḥmūd[11] dan setelahnya 'Alī[12] *
maka dengan Muḥammad Sammāsi[13] *al-walī*

8

فَبِكُلَالٍ فَبَهَاءِ الدِّيْنِ * إِمَامِ ذِيْ الطَّرِيْقِ بِالْيَقِيْنِ

Maka dengan Kulāl[14] maka dengan Bahā' al-Dīn[15] *
Imam pemilik *ṭarīqat* dengan yakin

10

فَبِعُبَيْدِ اللهِ ذِيْ الأَسْرَارِ * شَهْرَتُهُ فِي عُرْفِهِمْ أَحْرَارِ

Maka dengan 'Ubayd Allāh[16] pemilik segala rahasia *
dalam ma'rifahnya dia terkenal dengan sebutan *Aḥrār*

// hal. 1 //

11

وَبَعْدَهُ مُحَمَّدٌ الزَّاهِدُ فِي * دُنْيَا وَأُخْرى فَبِدَرْوِيْشٍ قُفِي

Dan setelahnya Muḥammad al-Zāhid di *
dunia dan akhirat maka dengan Darwis Qufī[17]

12

فَخَاجَكِيٌّ بَعْدَهُ مُحَمَّدُ * فَأَحْمَدُ قَيُّوْمُنَا الْمُجَدِّدُ

Maka Khawajakī[18] setelahnya Muḥammad[19] *
maka Aḥmad[20] tokoh kita yang pembaharu

13

ثُمَّ بِمَعْصُوْمٍ فَسيْفِ الدِّيْنِ * نُوْرِ مُحَمَّدٍ يَلِيْ هَدَيْنِ

Kemudian dengan Ma'ṣūm[21] maka Sayf al-Dīn[22] *
Nūr Muḥammad[23] yang mengiringi keduanya

---

[11] Maḥmūd Anjir Faghnawī
[12] 'Azīzan 'Alī Ramitanī
[13] Muḥammad Bābā Sammāsī
[14] Sayyid Amīr Kulāl
[15] Shah Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī
[16] 'Ubayd Allāh Aḥrār
[17] Darwis Muḥammad
[18] Khawajah Amkangī
[19] Muhammad Bāqi' Billāh
[20] Khawajah Mujaddid Alf al-Thānī Shaykh Aḥmad Farūqi Sirhindī
[21] Muḥammad Ma'ṣūm
[22] Khawajah Shaykh Sayf al-Dīn
[23] Shaykh Nūr Muḥammad Budayunī

14

ثُمَّ بِجَانِ جَنَانِ شَمْسِ الْمَظْهَرِ * فَالْقُطْبِ عَبْدِ اللهِ عَلِي الْمَفْخَرِ

Kemudian dengan Jān Janān[24] matahari yang zahir*
maka *quṭub* 'Abd Allāh 'Alī[25] yang penuh kemegahan

15

ثُمَّ بِمَوْلاَنَا الْإِمَامِ خَالِدِي * ثُمَّ خَلِيفَةٍ لَهُ مِنْ مَاءِ جَدِّ

Kemudian dengan mawlānā al-imām Khālidī[26] *
kemudian khalifah baginya dari air kesungguhan

16

ثُمَّ بِالشَّيْخِ الْعَارِفِ الرَّبَّانِيْ * مَحْمُوْدِ الدِّيْنِ شَيْخِنَا الشَّهِيْرِ

Kemudian dengan Shaykh al-'Ārif al-Rabbānī *
Maḥmūd al-Dīn shaykh kita yang mashur

17

اَلسَّيِّدِ الشَّرِيْفِ عَبْدِ اللهِ * قُطْبِ الْوُجُوْدِ نَادِرِ الأَشْبَاهِ

Al-Sayid al-Sharīf 'Abd Allāh*
quṭub al-wujūd yang jarang umpamanya

18

الْمُرْشِدِ الْكَامِلِ فِي أُمِّ الْقُرَى * إِرْشَدُهُ فِيْهَا سَرَى وَاشْتَهَرَ

Murshid yang kāmil pada Umm al-Qurā[27]*
bimbingannya di sana telah berlaku dan masyhur

19

الْمُتَوَفَّى جَالِسًا مُرَاقِبَا * مُنْتَظِرًا مِنْ رَبِّ مُوَاهِبَا

Yang wafat dalam kondisi duduk lagi mengawasi*
sambil menunggu pemberian Tuhan

20

مُسْتَقْبِلاً لِلْكَعْبَةِ الْمُشَرَّفَهْ * قَبْلَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ يَوْمَ عَرَفَهْ

Menghadap ka'bah yang mulia*
sebelum terbit fajar hari 'Arafah

21

فِيْ صُبْحِ جُمْعَةٍ إِنْتِقَالِ نَفْسِهِ * فِي الْحِجَّةِ الْكُبْرَى بِعَامِ غَرْسِهِ

Pada subuh Jum'at berpindah dirinya*
Pada haji akbar adalah tahun pemakamannya

22

فِي بَيْتِهِ عَلَي أَبِيْ قَبَيْسِى * أَكْرَامَهُ الْمَوْلَى مَعَ تَقْدِيْسِ

Di dekat rumahnya di atas bukit Abī Qubays *
Allah memuliakannya serta mensucikannya

23

[24] Mirza Maẓhar Jān Janān
[25] Haḍrat Mawlānā Khwajah Shah 'Abdullāh Ghulam 'Ali Dahlawī
[26] Shaykh Diyā' al-Dīn al-Khālid al-Kurdi al-Baghdādī
[27] Umm al-Qurā wilayah yang terletak di Makkah al-Mukarramah

فَيَا إِلَهِي قَدِّسَنَّ رُحَهُ * وَنَوِّرِنَّ فِي الْعُلَا ضَرِيْحَهُ[28]
Maka wahai Tuhan ku sucikanlah ruhnya *
dan terangilah kuburnya dalam ketinggian
// hal. 2 //

24

ثُمَّ بِإِسْمَاعِيْلَ شَيْخِنَا الذِّي * أَرْشَدَنَاَ إِلَى شَرِيْفِ الْمَاءِ خُذِ
Kemudian dengan Ismā'īl Shaykh kita yang *
telah menunjuki kita ke air kemulian ambillah olehmu

25

وَبِأَخِيْهِ الْفَاضِلِ الْحَلِيْمِ * أَعْنِيْ سُلَيْمَانَ الْهَمِى الْقَرِيْمِيْ
Dan dengan saudaranya yang mulia lagi santun *
yakni Sulaymān al-Hamī al-Qarīmī

26

فَخَلِيْفَتَيْهِمَا مَنْ ائْتَمَرْ * هُمَا أَبُوْ بَكْرٍ وَبَعْدَهُ عُمَرْ
Maka khalifah keduanya orang yang berkuasa *
keduanya Abū Bakar dan setelahnya 'Umar

27

بَعْدَهُمَا عُثْمَانُ وَبَعْدَهُ عَلِي * وَكُلّاً مَأْذُوْنٍ لَهُ الْفَخْرُ الْجَلِي
Setelahnya Uthmān dan setelahnya 'Alī *
dan semua yang dizinkan baginya kebesaran yang nyata

28

وَبَعْدَهُ سَيِّدُنَا مُحَمَّدٍ الحَمِيْدِ *كَشَفَ اللهُ سِرَّهُ بِعَيْنِ حَقِّ الْيَقِيْنِ
Dan setelahnya sayidina Muḥammad yang terpuji *
semoga Allah membukakan rahasianya dengan *'ayn ḥaqq al-yaqīn*

29

وبِأَخِيْهِ مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ أَرْشَدِ الرّحْمانِ *وَهِمَّتِهِ وَصَلَ الْعَبْدُ إِلَى السِّرِّ الرّحْمنِ
Dan dengan saudaranya mawlānā Muḥammad yang membimbing menuju al-Raḥmān*
dan dengan *himmah*nya telah sampai hamba kepada rahasia al-Raḥmān

30

ثُمَّ بِشَيْخِنَا سُلَيْمَانَ الْفاَضِلِ * رَفَعِ اللهُ مَقَامَهُ بالسِّرِّ الْكَامِلِ
Kemudian dengan syaikh kami Sulaymān yang mulia *
semoga Allah mengangkat *maqām*nya dengan rahasia yang sempurna

31

ثُمَّ بِشَيْخِنَا مُحَمَّدٍ السَّلِيْمِ * قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ بِأَنْوارِ رَبِّ الكَرِيْمِ
Kemudian dengan syaikh kita Muḥammad yang selamat *
semoga Allah mensucikan sirnya dengan cahaya Tuhan Yang Mulia

[28] Menurut beberapa sumber, bahwa *naẓam* yang dibuat Shykh Ismā'īl hanya sampai bait ini. Silsilah selanjutnya dalam bait-bait berikut adalah gubahan para shaykh dan khalifah sesudah Shaykh Ismā'īl al-Minangkabawī. Gubahan bait yang dibuat Shaykh Ismā'īl al-Minangkabawī kembali dilanjutkan pada ketujuh terakhir dari *naẓam* ini.

32

ثُمَّ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ شَيْخِنَا الْعَلِي * بِلَادُهُ تَنْجُوغ عالَيْ كَنْفَارِي

Kemudian dengan 'Abd al-Raḥmān shaykh kita *
negerinya Tanjung Alai Kampar

33

وَبَعْدَهُ شَيْخُنَا الْكَامِلُ الْحَلِيْمُ * مُرْشِدُنَا مُحَمَّدٌ وَالِي الْفَهِيْمُ

Dan setelahnya syaikh kita yang sempurna lagi santun *
mursyid kita Muḥammad wālī yang paham

34

وَبَعْدَهُ مُرْشِدُنَا لَبَيْ سَاتِي * أَعْنِيْ بِهِ زَكَرِيَا الْأَنْصَارِي

Dan setelahnya murshid kita Labai Sāti *
aku maksud dengannya Zakarya al-Anṣārī

35

بِصَاحِبِ الْعَلَّامَةِ الْحَلِيْمِ * مُرْشِدُنَا مُحَمَّدٌ وَالِي الْفَهِيْمِ

Dengan pemilik pengatahuan lagi santun *
murshid kita Muḥammad wālī yang paham

36

فَيَا إِلَهِيْ قَدِّسَنْ سِرَّهُمَا * وَقَرِّبَنَّ بِطَهَ سُكْنَاهُمَا

Maka wahai Tuhan ku sucikanlah *sirr* keduanya *
dan dekatkanlah dengan nabi Muḥammad tempat tinggal keduanya

37

كَمَا هَدَيْتَنَا لِذِيْ الطَّرِيْقَةِ * أَنْ تُوْصِلَنَا لِذِيْ الْحَقِيْقَةِ

Sebagaimana Engkau telah menunjuki kami kepada *ṭarīqat* ini *
bahwa engkau sampaikan kami menuju hakikat ini

38

وَاسْقِنَا أَصْفى شَرَابِ الْحُبِّ * لِكَيْ تُنِيْلَنَا بِكمالِ الْقُرْبِ

Dan tuangkan kami minuman cinta-Mu yang paling suci *
supaya Engkau mencapai kami dengan kesempurnaan hampir

39

وَرَقَبًا فَضْلًا إِلى الإِحْسَانِ * وَاخْتِمْ لَنَا يَارَبِّ بِالْإِيْمانِ

Dan pengawasan penuh kemulian meunuju kebaikan sempurna * dan tutup hidup kami wahai Tuhan dengan Iman

40

وَرَقِّنَا فَضْلًا إِلَى الإِحْسَانِ * وَخُصَّنَا بِالْفَوْزِ بِالْجَنَانِ

Dan lembutkan kami dengan kamulian menuju kebaikan sempurna*
istimewakan kami dengan kemanangan sorga-Mu

41

ثُمَّ الصلاةُ والسلامُ أَبدَا * على النَّبِيِّ الْهاشِمِيِّ أحمداَ

Kemudian salawāt dan salam selamanya *
atas Nabi dari banī Hāshimī yang bernama Aḥmad

42

وَالْآلِ والْأَصْحَابِ والْأَتْبَاعِ * مادام يَذْقُواللهَ كُلُّ دَاعِى

Dan seluruh keluarga dan sahabat serta pengikut *
selama para pemohon merasakan Allah

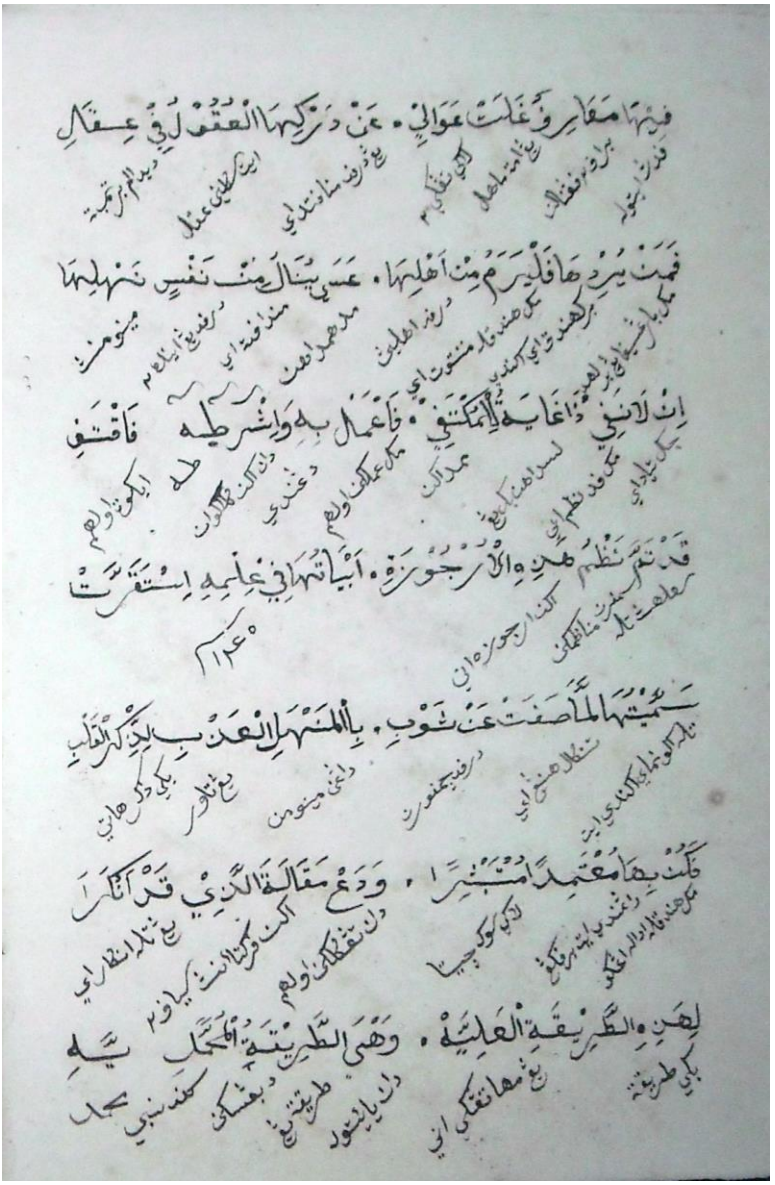
43

نَاظِمُ هذا إِسْمَاعِيلُ الْخَالِدِي * طَرِيْقُهُ مُغْنِى مُعِيْنٌ فَاعْدُدِ

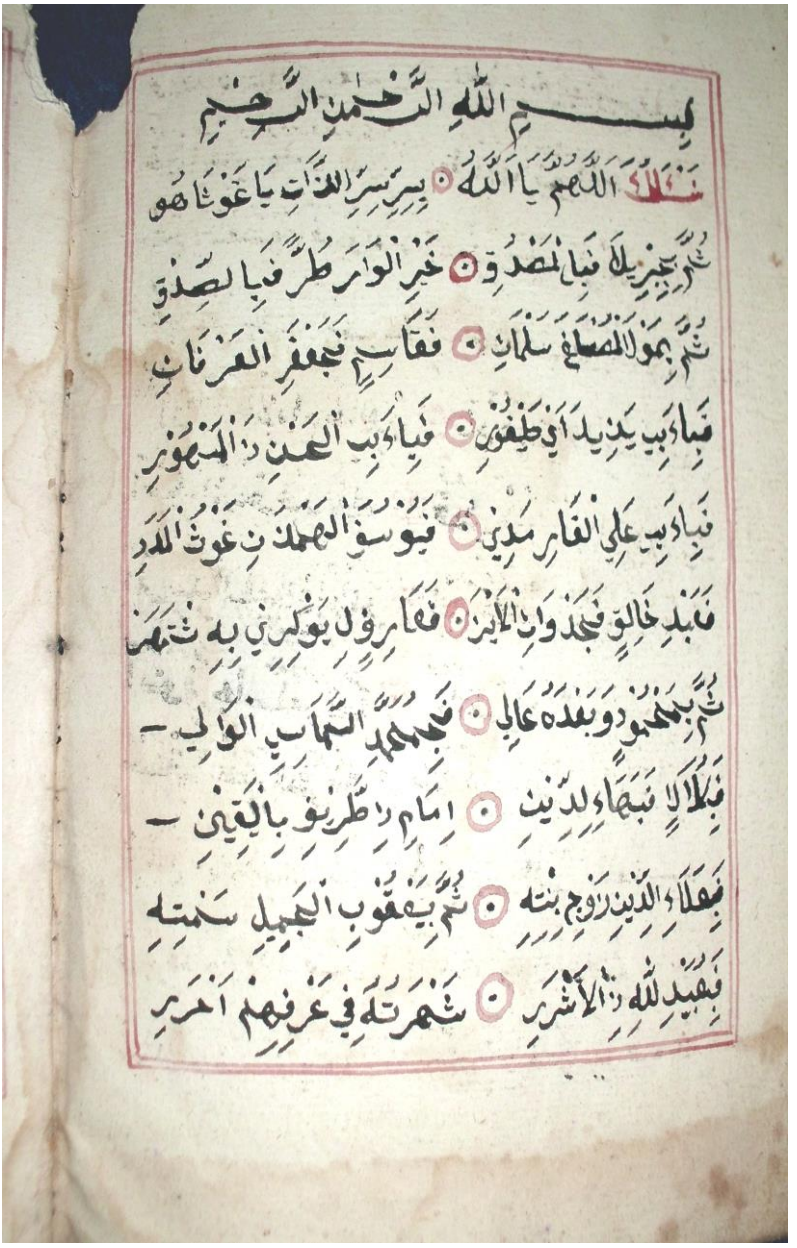
Yang me*naẓam*kan ini adalah Ismā'īl al-Khālidī *
Jalannya telah dilapangkan lagi ditolong maka bilanglah olehmu
// hal. 3 //

LAMPIRAN NASKAH

Naskah al-Manhal



Naskah Naẓam A



بسم الله الرحمن الرحيم

نسألك اللهم يا الله ۝ بسر سر الذات يا غوثا هو

ثم بجبريلا فبالمصدق ۝ خير الوار طرا فبالصدق

ثم بمولا المصطفى سلمان ۝ فقاسم فجعفر العرفان

فبأبي يزيد أي طيفور ۝ فبأبي الحسن ن المشهور

فبأبي علي الفارمدي ۝ فيوسف الهمذن غوث المدد

فعبد خالق فجدوان الأين ۝ فعارف ل يوكري به شتهر

ثم بمحمود وبعده عالي ۝ فجمحمد السماسي الوالي

فبلالا فبهاء الدين ۝ امام ن طريق باليقين

فبعلاء الدين زوج بنته ۝ ثم بيعقوب الجميل سمته

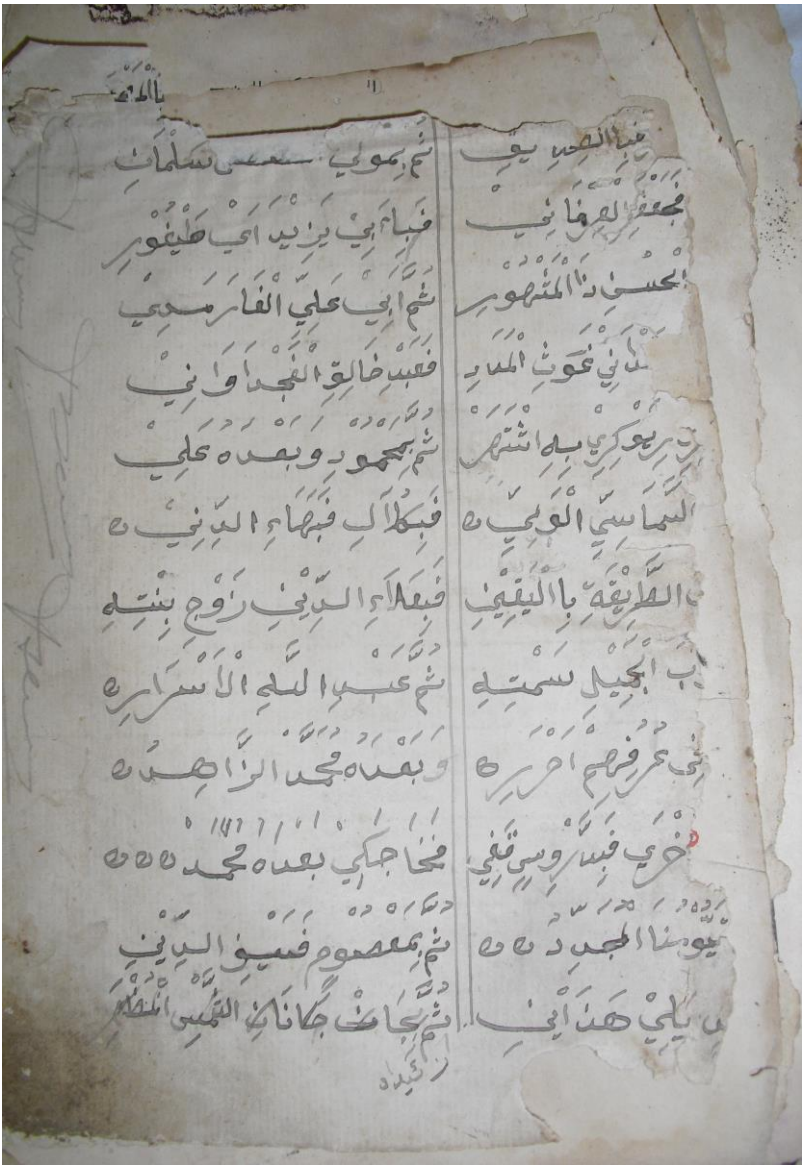
فبعبد الله ن الأشرر ۝ شهرته في عرفهم أحرر

Naskah Naẓam B

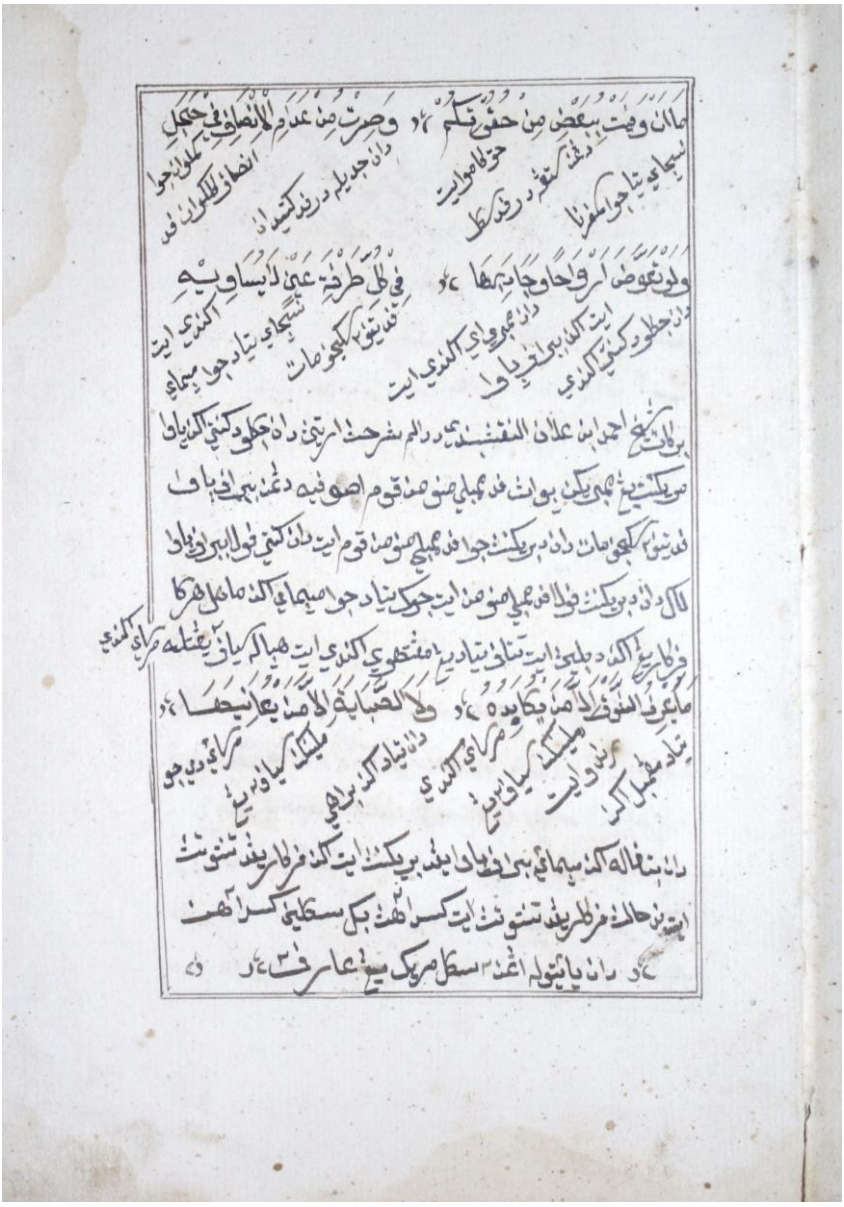
بسم الله الرحمن الرحيم

نسئلك اللهم يا الله ... بسر سر الذات يا غوثاه
ثم بجبريل فبالمصدوق ... خير الورى طرا فبالصديق
ثم بمولى المصطفى سلمان ... فقاسم فجعفر العرفان
فبأبي يزيد أي طيفوري ... فبأبي الحسن ذا المشهور
فبأبي علي الفرمادي ... فيوسف الهمدان غوث المدد
فعبد خالق الغجدوان الأبر ... فعارف ريوكيري به اشتهر
ثم بمحمود وبعده علي ... فبمحمد سماسي الولي
فبكلال فبهاء الدين ... إمام ذي الطريق باليقين
فبعلاء الدين زوج بنته ... ثم بيعقوب الجميل سمته
فبعبيد الله ذي الأسرار ... شهرته في عرفهم أحرار
وبعده محمد زاهد في ... دنيا وأخرى فبدرويش قفي
فخاجكي بعده محمد ... فأحمد قيومنا المجدد
ثم بمعصوم فسيف الدين ... نور محمد يلي هذين
ثم بجان جنان شمس المظهر ... فالقطب عبد الله على المفخر
ثم بمولنا الإمام خالدي ... فبالإمام مولى عبد الرحمن
ثم بالشيخ العارف الرباني ... محمود الدين شيخنا الشهير
ثم بعبد الرحمن شيخنا العلي ... بلاده تنجوغ عالي كمفاري
وبعده شيخنا الكامل الحليم ... شيخنا جعفر له قلب سليم
وبعده مرشدنا لأبي ساني ... أعني به زكريا الأنصاري
بصاحب العلامة الحكيم ... مرشدنا محمد والي الفهيم
فيا إلهي قدس سرهما ... وقربن بطه سكناهما
كما هديتنا لذي الطريقة ... أن توصلنا لذوري الحقيقة
واسقنا أصفى شراب الحب ... لكي تنيلنا كمال القرب
ورقنا فضلا إلى الإحسان ... واختم لنا يا رب بالإيمان
ورقنا فضلا إلى الإحسان ... وخصنا بالفوز بالجنان
ثم الصلاة والسلام أبدا ... على النبي الهاشمي أحمدا
والآل والأصحاب والأتباع ... ما دام يدعو الله كل داع
ناظم هذا إسماعيل الخالدي ... طريقه مغني معين فاعدد
اللهم إنا نسألك التوبة والإنابة والاستقامة على الشريعة
الغراء والطريقة البيضاء برحمتك يا أرحم الراحمين

Naskah Naẓam C



Naskah Mawahib



LEMBAGA DAKWAH
PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI SUMATERA BARAT

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Dr. Syofyan Hadi, **SS. M.Ag., MA.Hum** dilahirkan di Muara Labuh Solok Selatan Sumatera Barat pada tanggal 2 Juli 1980. Pendidikan dasar dan menengah ditempuh di kampung halamannya dari SDN 04 Ujung Jalan, MTsN Pakan Selasa dan MAN Muara Labuh-Solok Selatan. Pendidikan sarjana diperoleh pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang yang diselesaikan pada tahun 2003. Pada Perguruan Tinggi yang sama melanjutkan ke jenjang S2 jurusan Sejarah Kebudayaan Islam dan selesai tahun 2006. Pada tahun 2009 atas beasiswa Litbang Kemenag RI kembali mengambil program Magister Filologi Islam pada Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang diselesaikan pada tahun 2011. Pada tahun 2012 atas beasiswa Dirjen Pendis Kemenag RI berkesempatan melanjutkan studi Doktor (S3) pada Program Studi Pengkajian Islam Konsentrasi Bahasa dan Sastra Arab pada Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan dapat diselesaikan dengan baik pada tahun 2014.

Semenjak Desember 2003 penulis menjadi staf pengajar pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang. Beberapa karya ilmiyah yang sudah dihasilkan di antaranya; "Athar al-Siyāsah fi al-Shi'r al-Mamlūkī" (Skripsi, 2003), "Problematika Syair Arab Pra Islam Sebagai Sumber Sejarah" (Tesis, 2006), "Naskah *al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb*: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah al-Khâlidiyah di Minangkabau" (Tesis, 2011), "Agama Masyarakat Arab Pra Islam dalam Syair" (Jurnal Fikr wa-Adab Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang, 2006), Buku Dakwah Transformatif (Diterbitkan Lakpesdam NU, 2007), "Studi Filologi Terhadap Naskah Kalilah wa-Dimnah" (Penelitian Diklat Naskah Keagamaan,

2008), "Penerapan Hiwar Sebagai Upaya Menghilangkan Rasa Takut Mahasiswa BSA Berbicara Bahasa Arab" (Penelitian IAIN Imam Bonjol Padang, 2007), "Naskah Tarekat Naqshabandiyah al-Khālidiyah karangan Khalifah shaykh Ya'qūb; Suntingan Teks dan Analisis Isi" (Penelitian Lektur Keagamaan Kementerian Agama R.I, 2009), "Al-Ṭarīqah al-Naqshabandiyah al-Khālidiyah fī Minangkabau: Dirāsat Makhṭūṭat al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb" (Jurnal Studia Islamika, PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), "Negara Islam Indonesia: Konsepsi *Shajarah Ṭayyibah* dalam Konstruk Negara Islam" (Jurnal *Quhas* SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2013), "Mabāḥith al-īmān 'alā naẓrat ahl al-sunnah wa-al-jamā'ah: Dirāsat 'an Makhṭūṭat naẓm al-waṣiyah li-al-shaykh Muhammad Sa'īd Bonjol al-Minangkabawī" (Jurnal Heritage Lektur dan Khazanah Keagamaan Balitbang Kemanag RI, 2013), "Naskah Mawāhib rabb al-falaq: Titik Temu Ajaran Tarekat Syadhiliyah-Naqsyabandiyah di Minangkabau" (Jurnal Lektur, 2013), "Bahasa Arab dan Inferioritas Wanita: Refleksi Sosio-Kultural Masyarakat Arab dalam Gramatika dan Sistem Kode Bahasa" (Jurnal *Ittijāh* PBA-Fak. Tarbiyah IAIN Banten, 2013), dan lain-lain.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL
PADANG